حَوْلِ النَّالِحُ النَّالْحُ النَّالْحُلْلُولُ النَّالِحُ النَّالْحُلْلُولُ النَّالِحُ النَّالِحُ النَّالْحُلْلُ النَّالِحُ النَّالِحُ النَّالِحُ النَّالِحُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِي النَّالْحُلْلُولُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّلْحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلِحُلْلُولِ النَّلْمُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلِكُ النَّالِحُلْلُولِ النَّالِحُلْلُولُ النَّالِحُلْلُولِ النَّلْمُ النَّالِل

الركتور جيس طال (الركتور جيس ال

والمنابع المالية





WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net



حول الإعجاز البلاغي للقرآن

قضايا ومباحث

ملتزم الطبع والنشر مكتبة الإيمان.المنصورة أمام جامعة الأزهر ت : ٣٥٧٨٨٢ حُقُوقُ الطَّبْعُ مَعْفُوظَة الطبعة الأولى

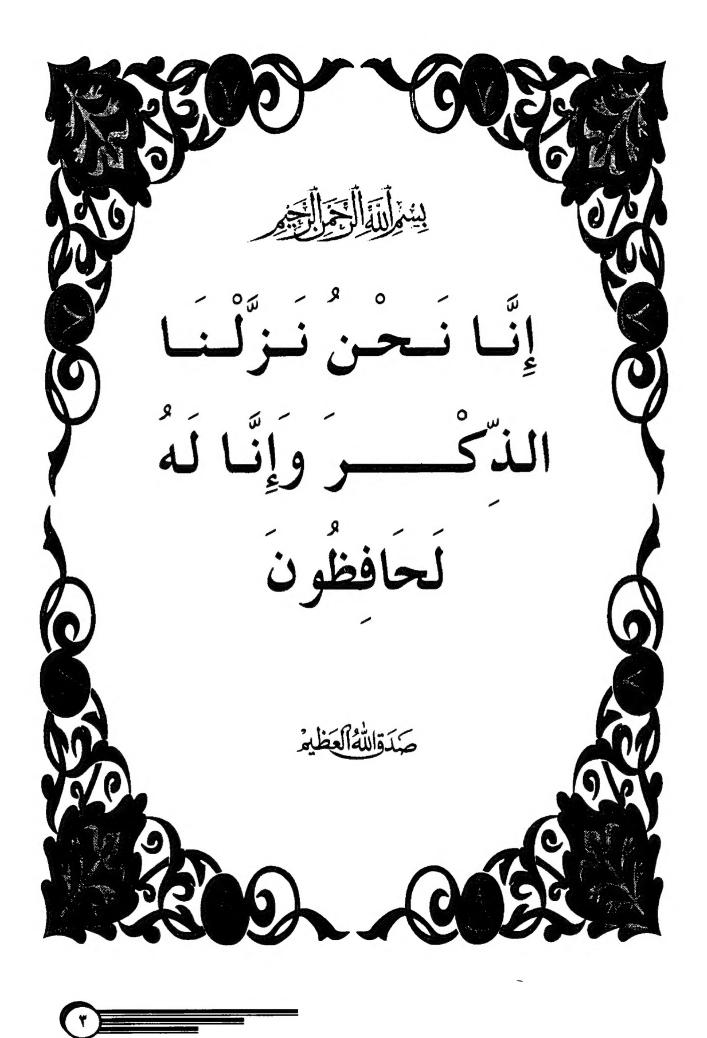
> ر**ق**م الإيداع ۲۰۰۰/۸۲۳۳

مكتبة الإيمان بالمنصورة أمام جامعة الأزهر مركز ١٥٠/٢٢٥٧٨٨٢

«کمبیوتر ۱۲۲۰۱۲۰۳»

١١١١١ يَسْمُ لِللَّهُ الْحَيْرَ الْحَيْرِ

والميلا الإيمال



بِينَمُ لِللَّهُ الْجَمْ الْجَيْمِ الْلِيقِ الْمِنْفِقِ الْجَيْمِ الْجِيمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجَيْمِ الْجِيمِ الْجِيمِ الْمِنْعِي الْمِيْمِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِيمِ الْمِنْعِ الْمِنْعِي الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْعِيمِ الْمِنْعِ الْمِنْعِي الْعِيْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ الْمِنْعِ ال

مقدمة

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، أحمده وأستعينه، وأتوكل عليه وأستهديه، إنه من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأصلى وأسلم على خير خلقه، وخاتم أنبيائه ورسله، اللهم صل وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه، وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد..

.. فتلك طائفة من البحوث كنت قد كتبتها في سنوات متباعدة، ونشرت أكثرها في أماكن مختلفة، غير أن الأسئلة التي تطرحها وتحاول الإجابة عنها تدور جميعها (وهذا مبرر نشرها الآن مجتمعة) حول قضايا الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.. ذلك الكتاب الخالد الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ، والذي عجز أعداؤه من ذوى الفصاحة واللسن عند تحديهم به (وقد كانوا كما وصفهم قومًا لدًا) عن الإتيان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله!!

لقد توقف أول هذه البحوث (وحدة السياق في سورة القيامة) إزاء الآيات الأربع التي توجّه النهي فيها _ في تلك السورة _ إلى النبي عَلَيْنَا حَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ يتعجل نزول القرآن ﴿ لا تُحرّكُ به لسانك لتعْجَل به * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَا تَبْعُ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ * ﴾ [القيامة: ٦١ _ ١٩]، وتساءل عن وجه المناسبة أو الأرتباط المعنوى بينها وبين ما سبقها أو لحق بها في سياق تلك السورة، ذلك التساؤل الذي أشار غير واحد من المفسرين إلى إشكالية الإجابة عنه، الأمر الذي

دعا بعض الروافض إلى اتخاذ تلك الآيات دليلاً على ما زعموه من أن القرآن قد غُيّر فيه وبُدِّل، وزيد فيه ونقص عنه!!

وقد قام البحث بقراءة متأنية لتلك السورة كشف خلالها ـ دون تعمّل أو اعتساف ـ ليس فقط عن وجه مناسبة هذه الآيات للسياق، بل عن مدى ارتباطها العضوى به، الأمر الذى تتأكد معه حقيقة القول بأن هذه السورة (شأنها شأن غيرها من سور هذا التنزيل المحكم) تتآزر آياتها وتتعاضد عناصرها ـ كل منها في موقعه ـ في تحقيق غرض واحد، وتأدية غاية واحدة.

وإذا كان أول تلك البحوث قد دار حول ظاهرة «التناسب المعنوى» فإن ثانيها (تناسب الفواصل القرآنية..) قد دار حول ظاهرة «التناسب الإيقاعى» من زاوية التأكيد على أنها لا تتمثل بأى صورة من صورها في القرآن الكريم لا إذا كان لها دورها التعبيرى في تشكيل المعنى وإنتاج الدلالة، ومن هذه الزاوية توقف هذا البحث للتعليق على كتاب ابن الصائغ الحنفي "إحكام الراى في أحكام الآى» الذي ركز خلاله تركيزاً لافتًا على الجانب الإيقاعي أو الشكلي فحسب عند نظرته إلى تناسب الفواصل في القرآن الكريم، وتحليله للأحكام (ويعني بها صور العدول أو مخالفة الأصل) التي ترد في خواتيم الآيات محققة هذا التناسب!!

أما ثالث تلك البحوث (فكرة الفصل بين علوم البلاغة..) فقد كشف عن تُجذّر تلك الفكرة في غمار الجدل الـذي احتدم في تراثنا العربي حول «قضية الإعجاز الفرآني»؛ إذ إن هذا الجدل قد تمخض عن ذيوع القول بأن النظم (أو التأليف) هو مناط التحدي ومدار الإعجاز في لغة القرآن الكريم، ومن ثم حرص بعض المشتغلين بتلك القضية من المتكلمين على التفرقة بين «النظم والبديع»، أو بين «النظم واللفظ»، وكانت تلك التفرقة _ بصورتيها _ هي أساس الفصل بين ميادين علوم البلاغة الثلاثة (المعاني _ البيان _ البديع) _ ذلك الفصل الذي بدأت تتلور ملامحه (وتلك أبرز نتائج هذا البحث) لدى أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة تتبلور ملامحه (وتلك أبرز نتائج هذا البحث) لدى أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة

4. ٤ هـ، ثم تجلّت بصورة واضحة لدى عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ، الأمر الذي يغدو إزاءه القول (الذي تردد كثيراً) بأن هذا الفصل أو التقسيم إنما شرعه وتولى كبره السكاكي وأتباع مدرسته في حاجمة ماسة إلى إعادة نظر.

وقد توقف رابع هذه البحوث (البيان القرآنى وتهمة الشعر) إزاء تلك التهمة التى طعن بها مشركو مكة فى القرآن، متسائلاً عن وجه التشابه من منظورها ـ فى زعمهم ـ بين القرآن والشعر؟ ، وقد انتهى ـ بالأدلة المقنعة ـ إلى نفى ما ذكره المفسرون من آراء فى محاولة الإجابة عن هذا التساؤل، ثم قام باستقراء الآيات القرآنية التى حكت ترديد المشركين لتلك التهمة، وعن طريق تأملها تأملاً متأنياً توصل إلى نتيجة مؤداها: أن هؤلاء المشركين لم يسوقوا تلك التهمة طعناً فى النص القرآنى ذاته، بل طعنا فى مصدره الغيبى (حقيقة الوحى)، وأنهم قد ارتكزوا فى طعنهم هذا على أسطورة (شياطين الشعر) التى كانت ذائعة بينهم عن مصدر الشعر آنذاك، ومؤدى ذلك أن التشابه الذى حاولوا ترويجه بينهم بين القرآن والشعر يتمثل فى كون كل منهما وحى شيطان.

وقد استأنس البحث فى فهمه لتلك التهمة (على هذا المنحو) بطبيعة المسلك الذى سلكه البيان القرآنى فى دحضها؛ إذ بتأمل المواضع القرآنية التى سيقت للرد عليها (وهو ما نهض به البحث) يتبين لنا حفولها بالإشارات الداعمة لهذا الفهم: كتأكيد الحيلولة بين الشياطين وبين السمع، ونفى تنزلهم بالقرآن، وإثبات حقيقة الوحى، وتأكيد نزول الروح الأمين به.. إلى آخر تلك الإشارات أو المؤشرات التى تعزز _ فيما نحسب _ تلك النتيجة التى توصل إليها هذا البحث.

أما البحث الخامس فقد طرح تساؤلاً عن خصوصية الصورة الكنائية فى القسرآن الكريم، وهو تساؤل أحس بضرورة طرحه (وأسأل الله التيسير) بصدد غيرها من الصور والألوان البلاغية التي لم يشرعها أو يتفرد بها القرآن، وإنما كان

وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره فى دروبها المسلوكة، وجريه فى مضاميرها التى تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله ـ فإنه قــد حقق فيها الغاية التى لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنية التى تقاصرت دونها ـ وستظل ـ همم سالكيها من بنى البشر!!

وفى ضوء المهاد النظرى الذى اقتضته طبيعة التساؤل المطروح (حول مفهوم الكناية وطبيعة مسارها الدلالى ومعايير فنيتها فى التراث البلاغى) ـ تـوصـل البحث إلى أن من أبرز خصوصيات تلك الصورة فى ذلك البيان المعجز:

أ. خلود علاقتها بمعناها المراد،

وذلك لانبثاق تلك العلاقة من مواضعات العرف العام الذى يتعارف عليه أبناء الجنس البشرى في عمومه، والذى لا يستأثر به مجتمع دون مجتمع، ولا يختص به عصر دون عصر.

ب. مثالية الوضوح:

فكل كنايات القرآن الكريم تتجلى فيها هذه الدرجة المثلى من الوضوح، أى تلك التى تجعل المتلقى يحس إزاءها بأن الصورة ذاتها (لا معناها الأول أو الحرفى) هي التى تنقله نقلاً مباشرًا إلى معناها.

ج. التناسب السياقي:

أى دقة ملاءمة الصورة بكل ما تحفل به بنيتها الخاصة من شحنات دلالية، أو طاقات تصويرية ليس فقط ـ كما شرط البلاغيون ـ للمعنى الذى تساق لتصويره، بل كذلك لطبيعة الموقع الذى تشغله، وخصوصية السياق الذى ترد فيه!!

أما البحث السادس فقد توقف وقفة متأنية إزاء المواطن القرآنية التي أوثرت فيها أداة التشبيه (كأن)، والتي تدل دلالة قاطعة على أن وظيفة تلك الأداة ليست (كما يتردد كثيراً في تراثنا البلاغي) هي إيقاع الشبه بين الشيئين المتقاربين اللذين

يكاد السامع يشك ـ لشدة تقاربها ـ أن أحدهما هو الآخر، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الشيئين اللذين يشتد التباعد بينهما وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر؛ إذ إن هذه الأداة بما تتميز به بنيتها من شحنة تأكيدية خاصة هي الأقدر على تقريب البعيد، وإدناء المتوهم، وإبراز الغيبي المتخيّل في صورة المحسوس المشاهد.

أما خانمة هذه البحوث (المبحث السابع) فهو يحاول رصد دور السياق في صور التنويع بين أوصاف في القرآن الكريم، ذلك التنويع الذي لا يتسنّى تفسيره أو استنكاه أسراره في أي صورة من الصور ـ إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق ـ ويتفرد به ـ من ملابسات وقرائن.

ويعد...

فلست أدعى أنى قد قلت الكلمة الأخيرة أو القول الفصل فيما عالجت من قضايا؛ فالكمال لله عز وجل وحده، وحسبى أنى لم أدخر وسعًا، ولم أقصر فى بذل جهد خلال معايشتى _ خلال تلك البحوث _ لنصوص ذلك البيان المعجز الذى لم يضن على مخلص بعطاء، ولن ينفد له _ فى الوقت ذاته _ أبد الدهر عطاء!!

﴿ قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لَبَعْضِ ظَهِيرًا * ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وعلى الله قصد السبيل

حسن طبل

في المحرم ١٤٢٦ هـ فبراير ٢٠٠٥ م





المتأمل في سياق سورة القيامة يثور في ذهنه ذلك التساؤل الذي طرحه غير واحد من المفسرين عن وجه تضمنه لتلك الآيات الأربع التي توجه فيها النهي إلي الرسول على المسول على السانة عند تلقى الوحى: ﴿ لا تُحرِّكُ بِهِ لِسانكَ لِتعْجَلَ بِهِ * الرسول عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ * ﴾ (القيامة: ٦١ ـ إنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ * ﴾ (القيامة: ٦١ ـ ٩١) ـ تلك الآيات التي تبدو وكأنها تقطع اطراد هذا السياق، وتخرج عن مسار وحداته التي أمحضت من أول السورة إلى آخرها _ قبل هذا النهي وبعده _ للإخبار عن يوم القيامة؛ تأكيدًا لحقيقته، ووصفًا لبعض أحواله، ودحضًا لمماراة الممترين فيه!!

لقد ادعى بعض قدماء الروافض أنه ليس ثمة مناسبة بين تلك الآيات وسياق السورة، ورجحوا بالتالى أن يكون قد سقط من تلك السورة شىء، محتجين بذلك لما زعموه من أن القرآن قد غير في ترتيبه وبدل ، وزيد فيه ونقص عنه (۱).

وذهب القفال إلى أن الخطاب في تلك الآيات ليس للرسول عَلَيْهُ، بل هو خطاب للإنسان المذكور قبل تلك الآيات في قوله سبحانه: ﴿ يُنَبُّ الإِنسَانُ يَوْمَعُد بِمَا قَدَّمَ وَأَخَر * ﴾ ، والمعنى المراد هو أن ذلك الإنسان حين يعرض عليه كتابه يوم القيامة يسرع في قراءته ويتلجلج خوفًا، فيقال له: لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنَّ علينا أن نجمع عملك، وأن نقرأه عليك، فإذا قرأناه عليك فاتبع قرآنه بالإقرار بأنك فعلت، ثم إن علينا بيان أمر هذا الإنسان وما يتعلق بعقوبته (٢).

والواقع أن هذا الرأى الذي أورده القفال في تأويل تلك الآيات لا يقل تعسفًا وبعدا عن القبول عما ادعاه بصددها الروافض؛ فإذا كان ما زعمه هؤلاء

⁽١) انظر : التفسير الكبير (جـ ٣٠ / ٢٢).

⁽٢) الإتقان في علوم القرآن (جـ٢/ ١١٠).

يخالف ما أجمع عليه أئمة السلف من أن ترتيب الآيات في سور القرآن هو بتوقيف من الله عز وجل (وهو ما يعنى أن ثمة حكمًا وأسرارًا وراء هذا الترتيب في كل سورة على حدة)(1) _ فإن ما ذهب إليه القفال يخالف ما وردت به الأحاديث الصحيحة في سبب نزول تلك الآيات، والتي منها على سبيل المثال ما رواه سعيد ابن جبير، عن ابن عباس _ رضى الله عنهما _ أنه قال: «كان النبي إذا نزل عليه جبريل بالوحى كان يحرك به لسانه وشفتيه فيشتد عليه فكان يعرف ذلك فيه، فأنزل الله هذه الآية في لا أقسم بيوم القيامة: ﴿لا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ يعرف ذلك فيه، فأنزل الله هذه الآية في لا أقسم بيوم القيامة: ﴿لا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِعَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * ﴾ (1)!!

أما المفسرون الذين حاولوا الكشف عن وجه مناسبة هذه الآيات لسياق السورة فقد تمخضت محاولاتهم عن عدة آراء نجملها فيما يلي،

ا ـ أن الاستعجال المنهى عنه فى تلك الآيات قـ لد اتفق للرسول على عند تلقيه للآيات السابقة عليها، ومن ثم نُهى عن ذلك الاستعجال فى هذا الوقت، ثم عاد الكلام بعـ لد ذلك إلى تكملة ما ابتدئ به، وذلك كما أن المدرس إذا كان يلقى على تلميذه شيئًا، فأخذ التلميذ يلتفت يمينًا وشمالاً فيقول المدرس له: لا تلتفت يمينًا وشمالاً، ثم يعود إلى تكملة الدرس، فإذا نقل ذلك الدرس، ونقل هذا النهى فى أثنائه فإن من لم يعرف السبب يظن أن وقوع النهـى فيه غير مناسب، أما من عرف ذلك فإنه يدرك وجه مناسبة.

٢ ـ أن النهى عن هـذا الاستعجال قد وقع بين حبى العاجلة: حبها الذي

⁽١) لقد قيل في ذلك: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط» ، انظر: البرهان في علوم القرآن (جـ ١/ ٣٦).

⁽۲) انظر في تلك الأحاديث : صحيح البخارى بحاشية السندى (جـ٣/ ٢١٠) ، وكذا تفسير الطبرى (جـ ١١٧/١٠).

تضمنه قوله سبحانه: ﴿ بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * ﴾ تلويحًا، وحبها الذي آذن به قوله: ﴿ كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * ﴾ تصريحًا، وفي توسطه بين هذين الحبين تدرج ومبالغة في التقريع؛ إذ هو يدل على أن العجلة إذا لم تجز في القرآن وهو شفاء ورحمة فإنها لا تجوز من باب أولى فيما هو فجور وثبور.. فهذا النهى إذن هو استطراد يؤدى في موقعه مؤدى الاعتراض وأبلغ.

٣ ـ أن هذا النهى يرتبط بالآيتين السابقتين عليه : ﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ۞ ﴾ فكأنه سبحانه يقول لنبيه ﷺ : إذا كان غرضك من هذا التعجيل أن تعرفهم قبح ما هم عليه ، فإن هذه المعرفة حاصلة عندهم، فلم يبق إذن لهذه العجلة فائدة!!

٤ ـ أنه يرتبط بقوله سبحانه : ﴿ يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُ ﴿ الله مَكَانَه عَز وجل يقول لنبيه وَ الله الكافر يفر من الله تعالى إلي غيره، وأما أنت فكن كالمضاد له فيسجب أن تفر من غير الله إلى الله، فلا تستعن في طلب الحفظ بالتكرار، بل اطلبه من الله تعالى».

٥ ـ أن النفس لما تقدم ذكرها في أول السورة: ﴿ وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢) عدل في تلك الآيات إلى ذكر نفس المصطفى ﷺ على سبيل المقارنة، فكأنه قيل: هذا شأن النفوس، وأنت يا محمد نفسك أشرف النفوس فلتأخذ بأكمل الأحوال(١).

ولعلنا نلاحظ أن هذه الآراء _ على كثرتها _ لم تجب إجابة شافية عن التساؤل المطروح حول وجه المناسبة بين هذا النهمي وسياق السورة: أما الأول

(وهو ما ردده كثير من المفسرين) فلأنه لا يعدو أن يكون بيانًا لسبب نزول الآيات، الأمر الذي يظل التساؤل معه واردًا عن وجه ارتباطها المعنوي - مع نزولها لهذا السبب - بما سبقها وما لحق بها من آيات في سياق السورة، فآيات هذا الذكر الحكيم - كما قيل بحق - هي بحسب الوقائع المتفرقة نزولاً، وبحسب الحكمة في سياقاتها ترتيبًا(۱)، وأما بقية الآراء فلأنها (فضلاً عما في كثير منها من تعسف كما أشار الحافظ ابن حجر(۱) لم تتمخض إلا عن مناسبات جزئية ترتبط الآيات الأربع في ظل كل منها بآية بعينها أو بعنصر بذاته من عناصر السياق في تلك السورة الكريمة، أي أن واحدًا من هذه الآراء لم ينظر إلى هذا السياق بوصفه برمته وحدة كلية تتآزر جزئياتها وتتضافر عناصرها - بما فيها النهي عن العجلة - في تأدية غرض واحد!!

وبداية نود الإشرة إلى أن هذا النهى لم يرد فى القرآن الكريم إلا فى موضع آخر خلاف هذا الموضع، وهو قوله جل شأنه فى سورة طه : ﴿ فَتَعَالَى اللّهُ الْمَلِكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلُ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (١١١) ﴾ (٣) [طه: ١١٤].

وبتأمل السياق الذي وردت عقبه تلك الآية يتبين لنا أنه يتشابه (٣) إلى حد

⁽١) البرهان في علوم القرآن : (جـ١/٣٧).

⁽۲) انظر : فتح البارى : (جـ٨/ ٤٩).

⁽٣) يلفت النظر أن النهى فى تلك الآية لا يتعلق بتحريك اللسان من أجل العجلة بالقرآن _ كما فى آية القيامة _ بل يتعلق بهذه العجلة ذاتها، ولعل السر فى هذه المخالفة يرجع إلى ما ذكره ابن عباس فى الحديث المروى عنه فى سبب نزول هذا النهى في سورة القيامة حيث قال: «... فكان إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه كما قرأه (انظر: فتح البارى جـ ١ / ٣٩) فمغزى ما ذكره ابن عباس أن النبى على توقف عن تحريك لسانه بالقرآن (وإن بقيت عادة التعجل لمديه) مند نزول سورة القيامة السابقة على سورة طه فى ترتيب النزول.

كبير مع طبيعة السياق في السورة التي نحن بصددها من حيث دورانه حول يوم القيامة ووصفه لبعض مشاهده، وإخباره عن حقيقة المصير المحتوم لكل من المؤمنين به والممارين فيه : ﴿ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذَ زُرْقًا ﴿ ١٠٠ يَتَخَافَتُونَ بَيْنهُمْ إِن لَبِشْتُمْ إِلاَّ عَشْرًا ﴿ ١٠٠ نَحْنُ أَعْلُمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْنلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَبِشْتُمْ إِلاَّ يَوْمَئذَ رَبِّي نَسْفًا ﴿ ١٠٠ فَيَلَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿ ١٠٠ لَا يَتَخَافَتُونَ بَيْنهُمْ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجَبَالِ فَقُلْ يَسْفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿ ١٠٠ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿ ١٠٠ لَا يَوْمَن فَلا يَتَعْمُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذَن لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِي لَهُ قَولاً ﴿ ١٠٠ لَلَمُ مَن الْعَبْلُونَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِي لَهُ قَولاً وَاللَّمَ عَن الْجَبُولُ بَاللَّهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِي لَهُ قَولاً ﴿ ١٠٠ وَمَلَ طُلُعَلُ وَعُلُونَ اللهُ المَاكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلُ بِالْقُرُانُ مِن قَلْل أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّب زِدْنِي عِلْمًا وَ ١٠٠ فَتَعَالُكَ المَاكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلُ رَب زِدْنِي عِلْمًا وَاللهُ المَلكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلُ رَب إِذَنِي عِلْمًا وَاللهُ المَلكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلُ رَب إِزَدْنِي عِلْمًا وَلا اللهُ الْمَلكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلُ رَب إِزَدْنِي عِلْمًا وَلا اللهُ الْمَلكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلُ رَب إِذِنْ يَعْمَلُ عَلَى اللّهُ الْمَلكُ الْحَقُ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرُانُ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَب إِذَوْنِي عِلْمًا وَلَالًا المُلكُ الْكَالُ الْمَلكُ السَالِهُ الْمَلْكُ الْمَالِكُ الْمَلْكُ الْمَالِكُ الْمَلْكُ الْمَلْكُ الْمَلْكُ الْمَالِكُ الْمَالِكُ الْمَلْكُ الْمَالِكُ الْمَلْكُ الْمَلْكُ الْمَلْكُ الْمُلْكُ الْمُ الْمُلْكُ الْمُولِ الْمَالِلَ الْمَالِلُ الْمَالِكُ الْمَالِقُلُولُ الْمَلْ الْمَلْقُولُ الْمِلْكُ الْمَالِقُولُ الْمَالِكُ

انهى عن التعجل بالقرآن ليشعر بأنه قد كانت هناك «علاقة ما» بين الأمرين فى النهى عن التعجل بالقرآن ليشعر بأنه قد كانت هناك «علاقة ما» بين الأمرين فى نفس المصطفى عَلَيْ ، ولعل هذه العلاقة _ والله أعلم _ أن مراء المسترين من مشركى قومه فى هذا اليوم قد كان من أقوى الأسباب أو المثيرات التى تدفعه إلى هذا التعجل ، ولعل مما يوضح هذه العلاقة أن هؤلاء المشركين كثيراً ما كانوا يلجئون فى ثنايا هذا المراء وإمعانًا فيه إلى تعجل هذا اليوم، وهذا ما أخبرت عنه آيات كثيرة ، منها على سبيل المثال قوله سبحانه : ﴿أَثُم إِذَا ما وقع آمنتم به الآن وقد كنتم به تستعجلون والسَّاعة قريب (١٠) ، وقوله : ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَة قريب (١٠) يَسْتَعْجلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَة قريب (١٠) يَسْتَعْجلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَة قَريب (١٠) يَسْتَعْجلُ بِهَا اللَّذِينَ لا يُؤْمنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ في السَّاعَة لَفي ضَلال بَعيد (١٠) ﴾

[الشورى : ١٧_ ١٨] .

فكأن تعجله بالقرآن قد كان بمثابة رد فعل لتعجلهم لهذا اليوم الذي يمترون فيه، تشوقًا منه إلى مزيد من الوحى السماوى، لعله يتلقى ما يدعمه في استئصال بواعث هذا المراء من نفوسهم، أو يبشره باقتراب معاجلتهم بما يتعجلونه (۱).

ولعل ما يدعم هذه العلاقة كذلك أن النبى ﷺ لم ينه عن التعجل إلا في أربعة مواضع من القرآن الكريم ، جاء في موضعين منها متعلقًا بالقرآن وهما الموضعان السابقان : ﴿ لا تُحرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) ﴾ [القيامة: ١٦] ﴿ وَلا تَعْجَلُ بِهِ اللّهُ وَأَن وَعْبَلُ وَحُيهُ وَقُل رَّبِ زِدْنِي عِلْمًا (١١) ﴾ [طه: ١١٤].

وجاء في الموضعين الآخرين متعلقًا بمصير هؤلاء الممارين في يوم القيامة، ومقترنا في الوقت ذاته بما يطمئنه ﷺ حكيلا يتعجل ـ إلى اقتراب هذا المصير فلا تعجل عليهم إنّما نعد لهم عداً (١٠٠٠) [مريم: ٨٤]، ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لّهُمْ كَأَنّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِن نَهَارٍ ... ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

هل نستطيع القول _ في ضوء ما تقدم _ إن باعث هذه العجلة بصورتيها في نفسه ﷺ هو تعجل هؤلاء الضالين ليوم القيامة؟

⁽۱) لقد اختلف رواة الحديث في بيان السبب في تعجله على بالقرآن، فلقد قيل: إنه بسبب رغبته في زوال المشقة التي كان يعانيها عند نزوله، وقيل كذلك: إنه بسبب خشيته أن ينساه، وقيل أيضًا: إنه بسبب حبه إياه، وقد أشار الحافظ ابن حجر إلي إمكانية الجمع بين هذه الأسباب قائلاً: «لا بعد في تعدد السبب»، انظر: فتح الباري (ج٨/ ٥٥٠)، والأمر الذي تعنينا الإشارة إليه هنا هو أن هذه الأسباب مجتمعة لا تنفى السبب الذي نحن بصدد إثباته والذي يستطيع ـ دونها ـ الإجابة عن تساؤل مؤداه: لماذا لم يرد النهي عن هذا التعجل في القرآن إلا في هذين الموضعين الذي جاء فيهما مقترنا بذكر يوم القيامة؟

السواقسع أن في سياق السورة التي نحن بصددها ما يدعم هذا القول ، ولتجلية ذلك نود أن نتأمل ما جرى عليه المفسرون في تفسيرهم لقوله سبحانه قبل نهى الرسول عن العجلة بالقرآن: ﴿ بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقَيَامَةِ * ﴾:

لقد اتفق هؤلاء المفسرون على أن الفعل «يفجر» في الآية الأولى هو من الفسجور بمعنى الميل عن الحق والانبعاث في المشهوات والمعاصى، وأن لفظة «أمامه» إنما تعنى الزمان لا المكان في هذا السياق، ثم اختلفوا بعد ذلك في تفسير المراد بالآية الكريمة تبعًا لاختلافهم في تحديد مرجع الضمير المذكور في هذه اللفظة: وهل هو الإنسان المشار إليه في الآية؟ أم هو يوم القيامة؟ أم هو الله سبحانه وتعالى؟ فمن أقوالهم في تفسير الآية:

- أن هذا الإنسان الذي ينكر البعث يريد أن يدوم على فجوره فيما يستقبله من الزمان.
 - ـ أنه يقدم الذنب ويؤخر التوبة حتى يأتيه الموت على شر أحواله.
 - ـ أنه يريد الحياة ليتعاطى الفجور فيها.
 - ـ أنه يريد أن يكذب بما أمامه من البعث والحساب.
- أنه يريد شهواته ليفجر في تكذيبه بالبعث وغير ذلك بين يدى يوم القيامة وهو لا يعرف قدر الضرر الذي هو فيه.
- انه يريد أن يعمل الفجور بين يدى الله تعالى وبمرأى منه ومسمع، ويطمع في أن لا يؤاخذه بذلك أو يجازيه بفجوره (۱).

⁽۱) انظر: الكشاف: (جـ١/ ١٦٤) ، والتفسير الـكبير: (جـ١٥/ ٢١٨)، والبحر المحيط: (جـ٨/ ٣٨٥)، والمحرر الوجييز: (جـ١٧٣/١٦)، ومـجـمع البييان: (جـ١/٣٢)، والمتحرير والتنوير: (جـ١/ ٢٤٢)، ونظم الـدرر: (جـ١/ ٢٠١)، والجـامع لأحكام الـقـرآن: (جـ١٩٤/١٩)، وروح المعانى: (جـ١٣٨/٢٩).

ونود أن نبادر بالإشارة إلى أن الانبعاث في الشهوات والمعاصى هو أحد معنيين تحتملهما دلالة الفعل «يفجر» في الآية الكريمة؛ إذ إن هذا الفعل قد يكون من فجر فجوراً بهذا المعنى السابق الذي ركز عليه المفسرون، كما قد يكون من فجر الشيء يفجره فجراً بمعنى شقه، يقول الراغب في مادة هذا الفعل:

«الفجر: شق الشيء شقًا واسعًا كفجر الإنسان السكر، يقال: فجرته فانفجر وفحرَّته فتفجَّر... والفجور شق ستر الديانة، يقال: فجر فحورًا فهو فاجر، وجمعه فجار وفجرة (۱).

وجدير بالذكر أن الراغب أورد الآية الكريمة بين الشواهد التي ساقها على المعنى الثانى وردد في تفسيرها بعض الأقوال السابقة، أي أنه كان يرى شأنه شأن غيره من المفسرين أن الإرادة التي تخبرنا عنها الآية هي _ فحسب _ إرادة الفجور!!

وفي تصورى _ والله أعلم _ أن هذا المعنى الذى أغفله المفسرون (الفجر بعنى الشق) هو الأقرب إلى تفسير الآية الكريمة ، وسوف يتبين لنا بعد قليل أنه الأكثر ملاءمة لطبيعة السياق في سورة القيامة ، فالضمير فى لفظة «أمامه» يعود على الإنسان الذى يمارى فى يوم القيامة ، أما هذه اللفظة ذاتها (وهى تعنى الزمان كما أسلفنا) فإنها تقع مفعولاً به لفعل الفجر بهذا المعنى كما وقعت لفظة اليوم مفعولاً به لفعل الخوف فى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّا نَحَافُ مِن رّبِّنا يَومًا عَبُوساً قَمْطَرِيراً * له [الإنسان: ١٠]، ومغزى ذلك أن الآية الكريمة _ إذا صح هذا الفهم _ تصور تعجل هذا الإنسان ليوم القيامة، وتخبر عن أنه فى غمار هذا التعجل يود لو استطاع أن يشق حجب المستقبل أمامه كى يستطلع حقيقة هذا اليوم.

⁽١) المفردات : ٣٧٣ .

ومما يؤنس لفهم الآية الكريمة على هذا النحو ـ فضلاً عن وضوح المناسبة بينها وبين نهى النبى ﷺ عن التعجل بالقرآن ـ ما يلى:

[أ] ان مادة (ف . ج . ر) لم ترد بصيغة الفعل في القرآن الكريم إلا بعنى الشق، فلقد وردت مع اختلاف في الصيغة في تسعة مواضع خلافًا لهذا الموضع وهي قوله سبحانه:

- _ ﴿ وَقَالُوا لَن نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا ۞ ﴾ [الإسراء: ٩٠].
 - _ ﴿ وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَرًا ١٣٣ ﴾ [الكهف: ٣٣].
- _ ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (٣٤) ﴾ [يس: ٣٤].
 - _ ﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرِ قَدْ قُدِرَ ١٦ ﴾ [القمر: ١٢].
 - _ ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۞ ﴾ [الإنسان: ٦].
 - _ ﴿ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا ۞ ﴾ [الإسراء: ٩١].
 - _ ﴿ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ٣ ﴾ [الانفطار: ٣].
 - _ ﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ﴾ [البقرة: ٧٤].
 - _ ﴿ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [البقرة: ٦٠].

وإذا كانت صيغة الفعل من تلك المادة قد دلت في تلك المواضع التسعة على الفجر أو الشق بمعناه الحسى ، فإن ذلك يطمئن إلي القول بأنها في الموضع العاشر الذي نحن بصدده قد وردت للدلالة على إرادة الفجر أو الشق لا على إرادة الفجور.

الذي يريد أن يفجر أمامه: ﴿ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيامَةِ * ﴾ ، لقد ذكر المفسرون في الذي يريد أن يفجر أمامه: ﴿ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيامَةِ * ﴾ ، لقد ذكر المفسرون في موقع هذه الآية عدة آراء: فلقد قيل: إنها جملة حالية من الضمير العائد على الإنسان في «يفجر» وقيل أيضًا: إنها جملة مستأنفة جيء بها تعليلاً لإرادة هذا الإنسان الدوام على الفجور أو تعجبًا من سؤاله عن وقت يوم القيامة، وقيل كذلك: إنها بدل من جملة «يفجر أمامه»(١).

وعندى _ والله أعلم _ أن الرأى الأول هو أرجح هذه الآراء، فالمعنى فيما نرجح هو أن هذا الإنسان حال سؤاله: أيان يوم القيامة يود لو استطاع أن يفجر أمامه أو أيامه المقبلة تعجلاً لهذا اليوم _ ولعل مما يؤنس لهذا الرأى أن الرد على مثل هذا السؤال في القرآن الكريم قد جاء مقرونًا في مواضع كثيرة بالإشارة إلى تعجل سائليه لذلك اليوم(٢)، ومن تلك المواضع قوله عز وجل:

_ ﴿ يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ آ يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ آ ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ١٤]. كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ١٤﴾ [الذاريات: ١٢_١٤].

_ ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۞ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ الّذي تَسْتَعْجُلُونَ ۚ ۚ ۚ ۚ [النمل: ٧١-٧٧].

وقــوله: ﴿ . . . فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُو قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ۞ ﴾ [الإسراء: ٥١]

وقوله: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۞ قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا

⁽١) انظر: روح المعانى : (جـ٩٦/ ١٣٨) ، والتحرير والتنوير : (جـ٩٤٣/١٤).

⁽٢) لعل من نافلة القول أن نشير إلى أن ما نلاحظه هنا من تضمن السؤال عن يوم القيامة معنى التعجل لا يتنافى مع ما أشار إليه غير واحد من المفسرين من أنه يتضمن معنى الاستبعاد؛ إذ من المسلم به أن تعجل الإنسان لشيء ما هو سبب إحساسه ببعده.

نَفْعًا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةً أَجَلَّ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَفْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدُمُونَ ۞ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ ۞ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ آلآنَ وَقَدْ كُنتُم به تَسْتَعْجُلُونَ ۞ ﴾ [يونس: ٨٤_٥]

[ع] ولعل مما يدعم هذا الفهم قوله عز وجل بعد ذلك مباشرة: ﴿ فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ ۚ ۚ يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذُ أَيْنَ الْبَصَرُ ۚ ۚ يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذُ أَيْنَ الْبَصَرُ ۚ ۚ ۚ يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذُ أَيْنَ الْمَفَرُ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ القيامة: ٧-١٠].

لقد سيقت هذه الآيات الأربع للرد على ذلك الإنسان الذي يريد أن يفجر أمامه سائلا أيان يوم القيامة، ولعلنا نلاحظ أنها قد عمدت في هذا الرد إلى مبادرته لا بموعد الحدوث الذي يتساءل عنه، بل بهذا الحدوث ذاته متمثلاً في ثلاثة من مشاهده: (برق البصر _ وخسف القمر _ وجمع الشمس والقمر)، ثم بالإخبار عن تساؤله المرعوب آنذاك (أين المفر) ، ولعلنا نلاحظ أيضًا ذلك الإيقاع السريع الخاطف السارى في تلك الآيات (لقصرها من جهة، وانعدام حروف المد واللين في فواصلها وفي كشير من أجزائها من جهـة أخرى) _ ذلك الإيقاع الذي يخيل للقارئ أو السامع أن هذه المشاهد تتلاحق أو تتسابق سراعًا نحو هذا الإنسان، فإذا أضفنا إلى ذلك دلالة حرف «الفاء» الواقعة في صدر هذه الآيات على التتابع الفورى في الحدوث، ثم إيثار ذلك الفعل الموحى بالسرعة الخاطفة (برق) في الإخبار عن أول مشهد _ إذا أضفنا ذلك ترجح لدينا القول بأن هذه الآيات إنما سيقت للرد على إرادة الفجر أو التعجل لا على إرادة الفجور والانغماس في المعاصى ، أعنى أنها قد سيقت لمجابهة ذلك الإنسان بأنه إنما يستبعــد يومًا داني الحدوث، ويتعجل أمرًا معــجّلًا في ذاته. . وأن إرادته المندفعة إلى الأمام نحو الفجر سوف تستحيل سريعًا إلى إرادة مندفعة إلى الخلف نحو الفرار!!

[[] أُخْيِرًا: ولعل مما يدعم هذا الفهم كذلك إيثار وصف الوجوه بالبسر أو البسور في قوله سبحانه بعد ذلك بيانًا لمصير هؤلاء الممارين في يوم القيامة: ﴿ وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٢) ﴾ [القيامة: ٢٤].

لقد ردد غير واحد من المفسرين عند تفسيرهم لتلك الآية مقولة مؤداها: أن الباسل أبلغ أو أشد في تأدية معنى العبوس من الباسر، غير أنه لما كان الأول قد غلب استخدامه في الشجاع إذا اشتدت كلوحته فإن الآية قد عدلت عنه لإيهامه بذلك غير المراد(١).

والواقع أن هذه المقولة محل نبظر، فنحن لا نسلّم بأن لفظة الباسل ـ على إطلاقها ـ أبلغ في تأدية معنى العبوس من لفظة الباسر، وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن بلاغة اللفظة أو أبلغيتها إنما ترجع إلى مدى مواءمتها بظلالها وإيحاءاتها الدلالية الخاصة لطبيعة السياق الذي ترد فيه، كما أنّا لا نسلم ـ من جهة أخرى ـ بأن السر في إيثار الآية الكريمة لوصف الوجوه بالباسر هو _ فحسب ـ لأن في الوصف بالباسل إيهامًا بغير المراد؛ إذ إننا لو سلمنا بذلك لسلمنا بالتبعية بأن هذا الإيثار ليست له أية مزية أخرى فوق عدم اللبس أو الإيهام!!

وفي تصورى ـ والله أعلم ـ أن الآية الكريمة قـد آثرت وصف الوجوه بهذا الوصف (باسرة) لأن مادته اللغوية (فضلاً عـن دلالتها على معنى العبوس) تدور حول معنى الاستعجال أو التعجل الذي هو محور من محاور السياق في سورة القيامة، ففي تلك المادة تقول معاجم اللغة:

البُسْر: الاستعجال بالشيء قبل أوانه، وبسر بسورًا: عجل، وبسر الرجل الحاجة: طلبها في غير أوانها، وبسر فلان النخلة: لقحها قبل أوان التلقيح،

⁽۱) انظر: الكشاف: (جـ١/١٦٥) ، والتفسير الكبير: (جـ١٥/٢٢٩) ، وروح المعانى: (جـ١٥/٢٤٩). (جـ١٤٦/٢٩).

وبسر الدين: تقاضاه قبل حلول أوانه، وبسر القرحة: نكأها قبل النضج، وبسر السقاء: شرب من لبنه قبل أن يروب، وابتسر الفاكهة: أخذها غضة طرية، وابتسر الرأى: أبداه قبل نضجه، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ عَبْسَ وَبَسَرَ (٢٢) ﴾، أى أظهر العبوس قبل أوانه وفي غير وقته (١٠).

وجدير بالذكر أن الراغب بعد أن أشار إلى دوران هذه المادة حول معنى الاستعجال تساءل عن سر إيثار وصف الوجوه بها في الآية الكريمة قائلاً:

[فإن قيل: فقوله (ووجوه يومئذ باسرة) ليس يفعلون ذلك قبل الوقت، وقد قلت: إن ذلك يقال فيما كان قبل الوقت _ قيل: إن ذلك إشارة إلى حالهم قبل الانتهاء بهم إلى النار، فخص لفظ البُسْر تنبيهًا أن ذلك مع ما ينالهم من بعد يجرى مجرى التكلف ومجرى ما يُفعل قبل وقته (٢).

ولعلنا نحس بما في إجابة الراغب عن تساؤله السابق من غموض وبعد!! فنحن لا نرى وجهًا لتطبيق معنى البسر على حال هؤلاء الكفار يوم القيامة، وإلا فأى شيء يتعجلونه أو يتطلبونه قبل أوانه في ذلك اليوم الذي لا يتوقعون فيه إلا سوء المصير ووخيم العاقبة؟!

لقد أخبرنا السياق الذى وردت فيه الآية عن مقولة هؤلاء الكفار يوم القيامة: أين المفر؟ الأمر الذى يترجح معه القول بأن وصف وجوههم بالبسر المتضمن لمعنى التعجل ليس إشارة إلى حالهم في هذا اليوم ـ كما ذكر الراغب ـ بل هو إشارة إلى حالهم فى الدنيا كى تبرز المفارقة بين تعجلهم له قبل وقوعه دونما استعداد له أو إشفاق منه، وكلوحة وجوههم وتشبثهم بالفرار منه عند هذا الوقوع!!

⁽١) انظر المادة في : لسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط.

⁽٢) المفردات : ٤٦.

... لعلنا عند هذا الحد نستطيع الإجابة عن التساؤل الذي طرحناه

في صدر هذا المبحث عن ، وجه المناسبة أو الارتباط بين نهى النبى على التعجل بالقرآن وسياق سورة القيامة ؛ إذ بتأمل هذا النهى في ضوء ما سبق يتبين لنا أنه قد ورد فى ثنايا الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن رجحناه من أن هذا التعجل قد كان بما يلقيه على صدره على من هم وأسى من أقوى بواعثه النفسية إلى التعجل ـ أدركنا أن الآيات الأربع التى تضمنت هذا النهى ليست مجرد استطراد تعوزه وسائل الاتصال بالسياق، أو نتوء اعتراضى خارج عن مساره، بل هى خيط أصيل في نسيجه ، ولبنة أساسية من البنات بنائه المحكم.

على أن في هذا الموقع من السياق ما يدل على أن هم نفس النبى عَلَيْة بالتعجل على هؤلاء الكفار (الصورة الثانية من تعجله) إنما كان هو الآخر بمثابة رد فعل لتعجلهم ليوم القيامة، وهذا التعجل هو ما يدل عليه دلالة ضمنية بطريق أسلوب القصر قوله عز وجل بعد ذكر مقدمات هذا اليوم: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذَ المُسْتَقَرُ (١) ﴾ ثم قوله بعد ذكر مقدمات الموت: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذَ الْمَسَاقُ (١٠) ﴾ ونود هنا أن نلاحظ:

- أن الرسول ﷺ لم يتسوجه إليه الخطاب في تلك السسورة إلا ثلاث مرات احداها في النهى السابق والأخريان في هاتين الآيتين.
- أن هذه المرات الثلاث أو الآيات الست قد وقعت جميعها بعد الإخبار عن تعجل الكافر ليوم القيامة وتساؤله الاستبعادي عن موعد وقوعه.
- أن نسق بناء الجملة المفيد لمعنى القصر في الآيتين الأخريين هو عينه نسق بنائها في قوله سبحانه في آيات النهى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ ﴿ فَاللَّهِ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۗ فَا لَهُ عَلَيْنَا عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ ﴿ فَاللَّهُ عَلَيْنَا عَلْكُونَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْكُونَا عَلَيْنَا عَلَيْنَاعُ عَلَيْنَا عَلَيْنَاعُ عَلَيْنَا عَلَيْكُونَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْنَا عَلَيْ

قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٦) ﴾ ففيهما كما في هاتين الآيتين تحقق معنى القصر عن طريق تقديم الجار والمجرور أو الخبر (إلى ربك ـ علينا) على المبتدأ أو اسم إن (المستقر ـ المساق ـ جمعه وقرآنه ـ بيانه) .

ولعلنا نستطيع القول في ضوء هذه الملاحظات: إن تلك الآيات الست التى وردت عقب الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة قد سيقت لتثبيت قلب النبى وردت عقب الإخبار في مواجهة هذا التعجل ، فكأن هذه الآيات تقول له: تذرع بالصبر على ما تكابده من مراء المشركين حول يوم القيامة، ولا يدفعنك تعجلهم لوقوعه إلي تعجل نزول القرآن، فإن المتكفل بإنزاله هو الخالق عز وجل لا أنت، ولا إلي التعجل عليهم فإن إليه سبحانه لا إليك توقيت نهايتهم في الدنيا ومستقرهم في الآخرة.

إن التساؤل الذي يطرح نفسه علينا الآن هو؛ ما الغرض الذي سيقت من أجله تلك السورة؟ وكيف تضافرت أو توحدت آياتها الأربعون ـ كل منها في موقعها من السياق ـ في سبيل تأديته؟

إن الغرض الذى سيقت له السورة فيما نرى (استرشادًا بتأمل عناصر السياق واستئناسًا بما سبق) هو: دحض صور المراء حول يوم القيامة، إقرارًا لحقيقة هذا اليوم وتأكيدًا لوقوعه من جهة، وطمأنة لخاطر الرسول على كيلا يدفعه ذلك المراء إلى التعجل بالقرآن أو على الممترين من جهة أخرى.

لقد كان لهذا الغرض _ بغايتيه _ دوره الفعال لا في إيشار وحدات السياق بظواهرها اللغوية أو الأسلوبية فحسب، بل كذلك في إيشار ترتيبها في ذلك النسق الخاص الذي تشابكت خلاله وتآزرت _ بتلاقيها حول هذا الغرض _ في وحدة دلالة متماسكة.

وتجلية لمدى تآزر عناصر السياق فى تأدية هذا الغرض نود أن نتوقف قليلاً لاستنطاق الدلالة، أو استشفاف المغزى فى كل ظاهرة من الظواهر الأربع التالية:

أ ـ الترتيب المعكوس الأطوار الإنسان.

ب ـ أسلوب الاحتباك في منتصف السورة.

ج ـ نفى القسم في صور السورة.

د ـ تكرار الإضراب في إثبات حقيقة البعث.

999

أ. الترتيب المعكوس:

لقد سار البيان القرآنى في مواطن كثيرة على ذكر الأطوار التى تتعاقب على الإنسان _ منذ أن يشاء الخالق عنز وجل إيجاده من العدم _ بحسب ترتيبها في الحدوث (الحياة _ الموت _ البعث أو الحياة الثانية)، من ذلك على سبيل المثال قوله تبارك وتعالى:

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨) ﴿ [البقرة: ٢٨] ، وقوله: ﴿ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [الجاثية: ٢٦] ، وقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ (١٦) ﴾ [الحج: ٢٦].

أما السياق الذي نحن بصدده فقد عكس هذا الترتيب، فبدأ أولاً بإثبات البعث: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَن نَجْمَعَ عظامَهُ * بَلَىٰ قَادرينَ عَلَىٰ أَن نُسوّيَ بَنَانَهُ * ﴾.

ثم ثنى بذكر حقيقة الموت : ﴿ كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي ۚ ۞ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ۗ ۗ ۗ ۗ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ ﴾ . وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ۞ إِلَىٰ رَبّكَ يَوْمَئذِ الْمَسَاقُ ۞ ﴾ .

ثم ختم بالحياة أو النشأة الأولى : ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِي يُمْنَىٰ ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِي يُمْنَىٰ ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِي يُمْنَىٰ ﴿ أَلَا ثُمَّا كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿ آَكَ فَجَعَلَ مَنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ﴿ آَكَ ﴾ .

ولعل من اليسيو _ في ضوء ما تقدم _ إدراك مدى مواءمة هذا الترتيب المعكوس لطبيعة السياق، فإذا كانت تلك السورة قد سيقت _ كما أسلفنا _ للدحض المراء حول يوم القيامة، فلقد كان من الطبيعى لتحقيق هذا الغرض على أكمل وجه أن يبدأ سياقها بإثبات حقيقة البيعث؛ إذ إنه أكثر هذه الأطوار الثلاثة تعرضًا لذلك المراء، وعلى هذا الأساس ذاته جاء الإخبار عن أول تلك الأطوار حدوثًا (النشأة الأولى) في خاتمة السورة، إذ إن أحداً من المشركين لم يجادل _ أو لم يستطع المراء بالأحرى _ في حقيقة إيجاده من العدم، وفي أنه قد كان بعد أن لم يكن، أما الموت فقد جاء ذكره وسطًا بين هذين الطورين، لا لتوسطه بينهما لم يكن، أما الموت فقد جاء ذكره وسطًا بين هذين الطورين، لا لتوسطه بينهما في واقع الأمر أو في ترتيب الحدوث فحسب، بل لتوسطه بينهما كذلك من حيث درجة تعرضه لمراء هؤلاء المشركين؛ لأنهم قد أقروا بحقيقة حدوثه من حيث درجة أخرى ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْياً وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهُ ﴾ جهة، وجادلوا _ امتدادًا لمراثهم حول البعث _ في حقيقة محدثة عز وجل من جهة، وجادلوا _ امتدادًا لمراثهم حول البعث _ في حقيقة محدثة عز وجل من جهة، أخرى ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنِيا نَمُوتُ وَنَحْياً وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهُ ﴾

ونود هنا أن نلاحظ أن تدريج هذه الأطوار الشلاثة بحسب تعرضها لمراء المشركين (كثرة ـ فقلة ـ فانعدامًا) قد واكبته وتساوقت مع دلالته الظواهر التالية:

۱ ـ التدرج في تلبّث السياق إزاء هذه الأطوار: فبينما استغرق إقرار حقيقة البعث اثنتى عـشرة آية (١٥-٣٠) استمغرقت حقيقة الموت خمسًا (٢٦-٣٠)، أما النشأة الأولى فلم تستغرق سوى ثلاث (٣٧ ـ ٣٩).

٢ ـ تكرار لفظة الإنسان (الممترى في يوم القيامة) في ثنايا إقرار حقيقة
 البعث، إشعارًا بتركز المراء وتعدد صوره حول هذه الحقيقة ، فلقد ذكرت هذه

اللفظة في سياق السورة ست مرات جاءت خمس منها في آيات البعث، أما السادسة فقد وقعت بين آيات الموت وآيات النشأة الأولى: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى (٣٦) ﴾.

٣ ـ التدرج في نسبة الأفعال إلي هذا الإنسان: فبينما أسندت إليه في آيات البعث خمسة أفعال مبنية للمعلوم (يحسب ـ يريد ـ يسأل ـ يقول ـ ألقى) أسند إلي ضميره فعل واحد في آيات الموت ﴿ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (١٦) ﴾، أما في آيات النشأة الأولي فلم يسند إليه أي فعل، حيث أوثر في تلك الآيات فعل التكوين وفعل الجعل (ألم يك نطفة ـ ثم كان علقة ـ فجعل منه الزوجين) وهما للخالق عز وجل وحده.

٤ ـ أخيراً ، نود أن نلاحظ أن عدم مراء المشركين حول حقيقة النشأة
 الأولى لم يكن له أثر في تأخير الآيات الثلاث التي سيقت للتذكير بها إلي خاتمة
 السياق فحسب، بل لقد كان له أثره كذلك في أمرين هما:

* عدم إرداف تلك الآيات بخطاب النبى ﷺ كـمـا أردفت آيات البعث وآيات الموت ﴿ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذِ الْمُسْاقُ ۞ ﴿ وقد سبق أَن أَشُرنا أَن خطابه ﷺ قد كان لطمأنة خاطره في مواجهة المراء.

* اتخاذ حقيقة هذه النشأة دليلاً دافعًا لتأكيد حقيقة البعث، وهذا ما يبدو جليًا في إرداف آياتها الشلاث بذلك الاستفهام التقريري الذي ختمت به السورة ﴿ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْبِيَ الْمَوْتَىٰ ① ﴾؟!

ب. أسلوب الاحتباك:

تقول المعاجم اللغوية في مادة (ح . ب . ك) : الحبك: الشد والإحكام

وتحسين أثر السصنعة في الشوب، يقال: حبك الشيء حبكا: أحكمه، وحبك العقدة: قوّى عقدها ووثقها، والاحتباك: شد الإزار على الوسط، والتحبيك: التوثيق، والحُبكة: بضم الحاء: هي الحبل الذي يشد به على الوسط(١).

وبملحظ من هذه الدلالة فيما يبدو _ كـما سنرى بعد قليل _ أطلق مصطلح «الاحتباك» في تراثنا البلاغى على كل أسلوب يراد فيه إقامة تقابل بين تعبيرين، غير أن هذا التقابل لا يتحقق _ بسبب تبادلهما ظاهرة الحذف _ على مستوى ظاهر العبارة أو البنية السطحية لهذا الأسلوب، ومن ثم فإن إدراكه أو تمثل الغرض منه لا يتاتى إلا إذا استدللنا على المحذوف في كل من الطرفين بمقابله المشبت في الطرف الآخر، فالاحتباك هو _ كما قيل في تعريفه (٢) _ : «أن يجعل الكلام شطرين ويحذف من كل منهما نظير ما يثبت في الآخر».

ومن أمثلة هذا اللون البلاغي في القرآن الكريم قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْمَعُونَ (١٧) ﴾ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْمُعُونَ (١٧) ﴾ [يونس: ٦٧].

ففى هذه الآية الكريمة يمتن الخالق سبحانه على عباده بنعمته عليهم فى آيتى الليل والنهار، حيث جعل لهم الليل مظلمًا كى يظفروا فيه بالراحة والسكينة بعد عناء الحركة وشقاء الكدح فى سبيل الرزق أثناء النهار، وجعل لهم النهار مضيئًا كى تتهيأ لهم فرص الحركة والعمل، وتستنير لهم سبل الانتشار والتقلب فى الأرض، ولعلنا نلاحظ أن الآية قد سلكت مسلك الاحتباك فى إبراز هذا التقابل ـ النافع للإنسان ـ بين الآيتين ، حيث حذفت من آية الليل سبب السكون (الإظلام) لدلالة وصف النهار بالضياء (مبصراً) عليه، ثم حذفت مسبب الضياء

⁽١) انظر المادة في لسان العرب ، والمعجم الوسيط ، وكذا : المفردات (١٠٦).

⁽٢) انظر : الوسيلة الأدبية (جـ ١٤٦/١٤).

أو ما يترتب عليه (الحركة والانتشار في الأرض) لدلالة السكون في آية الليل (لتسكنوا فيه) عليه.

وتجدرالإشارة هذا إلى أن مزية هذا الأسلوب أو قيمته الفنية لا تتمثل - كما قد يستبادر إلى الذهن - في كونه صورة من صور الحذف ولونًا من ألوان الإيجاز في التعبير فحسب، بل إنها تتمثل كذلك في أنه - في موقعه - يكون بسلكه الدلالي الخاص هو الأكثر ملاءمة للسياق ووفاء بالغرض المراد، فنحن حين نتأمل الآية السابقة يتبين لنا أن اللفظين اللذين أوثر ذكرهما (لتسكنوا مبصرًا) هما - معًا - ركيزة المعنى أو الغرض الذي سيقت لتأديته ، فإذا كان هذا الغرض كما أسلفنا هو امتنان المولى على عباده بنعمه عليهم في تقلب الليل والنهار، فإن مناط ذلك الامتنان في أولهما هو المسبب لا السبب، وفي الثاني هو السبب لا المسبب، أو لنقل بتعبير آخر: إن النعمة الممتن بها في آية الليل هي نعمة الضياء لا الحركة المترتبة عليه.

الوظيطة التعبيرية لمثل هذا الأسلوب _ إذن _ هى التوصل من خلال المزاوجة بين ظاهرتى الحذف والذكر إلى إبراز الخيطين الأصيلين اللذين ينعقد عليهما المعنى وتتوثق بهما علاقة التعبير بالغرض، فكأن اللفظين اللذين يؤثر ذكرهما في طرفى التقابل (وهذا وجه تسمية هذا الأسلوب احتباكًا) هما بمثابة طرفى الحبكة التى لا تؤدى وظيفتها في شد الوسط إلا بعد تلاقيهما وانعقادهما معًا.

فى ضوء هذا الاستطراد (الذى أحسسنا بضرورته) نود أن نتوقف لاستجلاء دلالة هذا الأسلوب فى قوله عز وجل فى السورة التى نحن بصددها: ﴿كَلاَّ بَلْ

تُحبُّونَ الْعَاجِلَةَ ۞ وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ ۞ ﴿ (١) ﴾ (١)

وتجدر الإشارة في البداية إلى أن هاتين الآيتين قد وقعتا في منتصف السورة تمامًا؛ فقبلهما في السياق تسع عشرة آية ، وبعدهما كذلك تسع عشرة آية ، ولعلهما ـ والله أعلم بمراده ـ قد وقعتا هذا الموقع لأن المعنى الذي تتمخضان عنه قد كان بمثابة المحور الذي تلتف حوله عناصر السياق في تلك السورة والنواة الأساسية للغرض الذي سيقت لتأديته ، ولعل بما يدعم هذا التصور تحول مسار السياق عند هاتين الآيتين عن طريقي الإفراد والغيبة (أيحسب الإنسان ... بل الإنسان ... بل يريد الإنسان ... بل الإنسان على نفسه بصيرة) إلي طريقي الجمع والخطاب (كلا بل تحبون... وتذرون) _ فإذا ما أضفنا إلي ذلك أن السياق قد عاد بعد هاتين الآيتين مرة أخرى إلي طريقي الإفراد والغيبة (") ، (وظن... فلا صدق ولا صلى ، كذب وتولي ، ذهب ، ألم يك...) أدركنا خصوصية الدور التعبيري الذي تنهض به هاتان الآيتان في سياق السورة الكريمة ، فكأنهما في مسار هذا السياق ـ بهذا التحول _ بمثابة الصوّة التي يستدل بها السائر على معالم الطريق .

لقد سلكت الآيتان كما نرى مسلك الاحتباك في إبراز التقابل بين حب المشركين للعاجلة وإقبالهم عليها من جهة، وكراهيتهم للآخرة وتركهم لها من جهة أخرى؛ حيث أوثر في أولاهما ذكر الحب كي يدل على كراهيتهم للآخرة في الثانية، وأوثر في الثانية ذكر الترك كي يدل على إقبالهم على العاجلة في

⁽١) هذا على قراءة الفعلين بالتاء (تحبون ـ تذرون)، أما على قراءتهما بالياء فإن التحول أو الالتفات يكون عن طريق الإفراد إلي طريق الجمع فحسب.

⁽٢) فيما عدا قوله عز وجل : ﴿ أُولِّي لَكَ فَأُولِي (٣) ثُمَّ أُولِّي لَكَ فَأُولِي (٣٥ ﴾ ، فلقد خرجت هاتان الآيتان عن طريق الغيبة، عير أنهما سارتا على طريق الإفراد.

الثانية (۱). وبالتأمل نتبين قيمة إيثار ذكر الحب والترك (دون الإقبال والكراهية) في هذا المسلك، تلك القيمة التي تتجلى في ضوء ملاحظة ما يلي:

* أن الحب والترك - من جهة - هما ركيزتا المعنى المراد من هذا التقابل؛ فهما معًا قوام المسلك الضال الذى سلكه هؤلاء المسركون الممارون في يوم القيامة، وهما معًا كذلك سبب العاقبة الوخيمة التى تنتظرهم عند حلول هذا اليوم، تلك العاقبة التى لا تترتب على مجرد إقبالهم على العاجلة وكراهيتهم للآخرة؛ لأن الإقبال على الدنيا دون حب لا يكون إيثارًا لها وانغماسًا مطلقًا في آنياتها الزائلة (٢)؛ ولأن كراهية الآخرة لا تكون سببًا لشؤم العاقبة وسوء المصير ما لم يستتبع الإعراض الكلى عنها والغفلة المطلقة عن الاستعداد لها.

* أن الحب والترك - من جهة أخرى - هما المحوران اللذان دارت حولهما عناصر السياق فى السورة الكريمة، فلقد كان حب المشركين للعاجلة - كما سيتضح لنا ذلك بعد قليل - هو في النصف الأول من السياق مرد مرائهم حول حقيقة البعث وتعجلهم ليوم القيامة، وسؤالهم المتكرر عن موعد حدوثه، أما تركهم للآخرة فقد ترتبت عليه أو انتظمت في سلكه كل عناصر النصف الثانى من السياق (٣)؛ فهذا الترك هو سبب تعلق نفوسهم بالترك هملاً دون تكليف أو حساب ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرِكَ سُدًى (٢٦) ﴾، وهو أيضًا السبب فى غفلتهم عن تذكر الموت أو النشأة الأولى وتركهم التأمل فيهما بوصفهما مقدمتين عن تذكر الموت أو النشأة الأولى وتركهم التأمل فيهما بوصفهما مقدمتين للآخرة، ودليلين دافعين على حتمية حدوثها ، وهذا الترك كذلك هو سر تركهم

⁽١) انظر : نظم الدرر : (جـ٧١/ ١٠٤).

⁽٢) لأن الإقبال في تلك الحال لا يتنافى مع الإيمان بالآخرة والاستعداد لها بصالح الأعمال ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخرَةَ وَلا تَنسَ نَصيبَكَ منَ الدُّنيَّا . . . ﴾ [القصص: ٧٧].

⁽٢) وهذا المسلك هو ما يصوره قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ هَوُلاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلاً ﴾ [الإنسان: ٢٧].

الأعمال الصالحة المنجية فيها ﴿ فَلا صَدَّقَ وَلا صَلَّىٰ () ، وتركهم الإقبال عليها أو الاستجابة للتذكير الصادق بها ، فهم لم يجعلوها _ كالعاجلة التى يحبونها _ نصب أعينهم وقبلة وجوههم ، بل لقد استدبروها واستدبروا الداعين إلي التسليم بها ، فجعلوهم كما جعلوها وراءهم أو من خلف ظهورهم ﴿ وَلَكِن كَذَّب وَتَولَّىٰ () أَم فَه فَه بَا إِلَىٰ أَهْلِه يَسَمَطّىٰ () ، ومن ثم كان جزاء وفاقا لهذا الاستدبار أن يتوقعوا مداهمة العذاب لهم _ عند حلولها _ لا من الأمام بل من الخلف ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئذُ بِاسِرةٌ () تَظُنُ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرةٌ () ؛ فالفاقرة همى كما قيل () قاصمة الظهر ، يقال : فقرته الفاقرة ، أى نزلت به داهية عظيمة كسرت فقار ظهره!! . . على هذا النحو دارت جل عناصر السياق في تلك السورة حول حب المشركين للعاجلة وتركهم للآخرة ، فكأن الحب والترك هما في نسيج هذا السياق بمثابة للعاجلة وتركهم للآخرة ، فكأن الحب والترك هما في نسيج هذا السياق بمثابة خيطين أصيلين يتشابك أولهما مع بدايته (نفى القسم) ويتواصل الآخر مع نهايته (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) ويلتقيان (أو ينعقدان) عند المنتصف في ثنايا هذا التقابل الماثل في الآيتين!!

* أن الحب والترك - من جهة أخيرة - هما الدليلان اللذان ارتكز عليهما السياق في دحضه لمراء المشركين حول يوم القيامة (الغرض الذي سيقت من أجله السورة) وسوف نرى عند تأمل الإضراب المتكرر وجه الاستدلال بالحب في أولى الآيتين، أما وجه الاستدلال بالترك في الثانية فهو ما يتجلى في ضوء ملاحظة أمرين:

الأول: إيثار مادة الترك في الفعل «وتذرون» دون أي مادة أخرى بديلة كالنفى أو الإنكار مثلا (وتنفون ـ تنكرون).

⁽۱) انظر: بصائر ذوى التمييز : (جـ ٤ / ٢٠٩) ، والكشاف : (جـ ٤ / ١٦٥ ـ ١٦٦) وتفسير أبى السعود : (جـ ٩/ ٦٨).

الثانى: إيثار إيقاع هذا الفعل على «الآخرة» ذاتها لا على الاستعداد لها أو الإقبال عليها أو التأمل في مقدماتها، أو ما إلى ذلك من الأعمال التى لم يزاولها هؤلاء المشركون فعلا كما أوضحنا في الفقرة السابقة، ففي هذين الإيثارين ـ والله أعلم ـ إشعار بأن حقيقة الآخرة ماثلة حتى في نفوس هؤلاء المشركين، لا يستطيعون لها دفعًا ولا يملكون إزاءها نفيًا، وأن صور مرائهم فيها ليست في حقيقة الأمر إلا محاولات يائسة لاقتلاع جذورها من دخائلهم؛ إذ من المسلم به أن مادة الترك إنما تعنى الطرح أو الاستدبار لا النفي أو الإنكار، ومغزى ذلك أن ترك هؤلاء المشركين للآخرة لا يعنى امداء صورتها في نفوسهم، أو إلغاء وجودها في بواطنهم، وإنما هو في واقع الأمر دليل دامغ على حقيقة هذا الوجود!!

هل نستطيع القول في ضوء هذه الآية الكريمة: إن السياق قد عمد في إقراره لحقيقة الآخرة إلى تعرية نفوس الممارين فيها للكشف عن مثول تلك الحقيقة على نحو ما فيها؟ وهل يحق لنا أن نلاحظ أثر هذه التعرية في طمأنة خاطر الرسول على كيلا تؤسيه كثرة المراء؟

لعل في النقطتين التاليتين ما يدعم هذا القول.

ج ـ نفى القسم في صدر السورة:

﴿ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۞ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۞ ﴾.

لقد تعددت صور الخلاف بين المفسرين حول هاتين الآيتين، فقد اتفقوا على أن «لا» في الآية الثانية هي للنفي، أما في الآية الأولى فقد اختلفوا حولها، فلقد قيل: _ في رأى _ إنها زائدة كما زيدت في قوله سبحانه: ﴿ لِئَــلاً يَعْلَمَ أَهْلُ

الْكِتَابِ ﴾ وقوله: ﴿ مَا مَنعَكَ أَلاً تَسْجُدَ ﴾ ، وقيل _ في رأى ثان _ : إنها لام الابتداء أشبعت فتحتها فظهرت الألف، وأقسم خبر لمبتدأ محذوف، والمعنى: لأنا أقسم ، وقيل _ في رأى ثالث _ : إنها للنفي، غير أن القائلين بهذا الرأى قد اختلفوا في تحديد المنفى بها، فلقد قيل : إنها لنفي كلام سابق عليها، كأن المشركين حين أنكروا البعث قيل لهم : لا ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل : أقسم بيوم القيامة، أي أن أصحاب هذا الرأى يرون ما يراه أصحاب الرأيين السابقين من أن الآية الكريمة قد سيقت لإثبات الإقسام بيوم القيامة، وعلى هذا الأساس قيل : إن الله عز وجل أقسم بيوم القيامة ولم يقسم بالمنفس اللوامة، وقيل في رأى آخر: إن «لا» ليست لنفي كلام سابق على القسم بل هي لنفي القسم ذاته، والتقدير : إن لا أقسم بيوم القيامة تعظيمًا له، فهو أعظم وأجل من أن يقسم عليه، أو لا أقسم عليه لإثباته فهو أظهر وأجلي من أن يثبته القسم.

كما اختلفوا في تفسير المراد بالنفس اللوامة: فلقد قيل: إنها كل نفس برة كانت أو فاجرة، وقيل أيضًا: هي النفس التقية التي تلوم النفس العاصية يوم القيامة ، وقيل كذلك: هي النفوس الشريفة التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الطاعة ، وقيل: بل هي نفوس الأشقياء، فإنها تلوم نفسها على ما صدر منها من المعاصي يوم القيامة، وقيل: هي نفس آدم علي التي لم تزل تلوم على فعلها الذي خرجت به من الجنة.

كما اختلفوا كذلك حول وجه المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة (تبعًا لاختلافهم حول المراد بتلك النفس) ومما قيل في ذلك:

⁽۱) انظر فى وجوه الخلاف حول هاتين الآيتين : الكشاف : (جـ١٦٣/٤)، والتـفسـيـر الكبيـر (جـ ١٦٥/١٠)، والبـحر المحيط : (جـ٨/ ٣٨٤) ، وروح المعانى: (جـ٩/ ١٣٥)، ومشكل إعـراب القـرآن:(جـ٢/ ٧٧٦) ، والمحـرر الوجـيـز : (جـ ٦/ ١٧١، ١٧٢)، والتـحـرير والتنوير : (جـ ١٨/ ١٧١)، و٣٣٨).

= أن النفس اللوامة هي صاحبة الفوز والنجاة في يوم القيامة.

= أن المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفس اللوامة، أعنى سعادتها وشقاوتها.

= أن أكثر لوم النفس إنما يقع فى ذلك اليـوم؛ فإن من طلبه الملك طلب عـرض وحـساب يـلوم نفسه فى كـونه لم يـبالغ فـى العمـل بما يرضى الملك والإخلاص فى موالاته(١).

ولعلنا في ضوء طبيعة الغرض الذي سيقت من أجله السورة، واستئناسًا بما انتهينا إليه في الفقرة السابقة، نستطيع وسط غبار هذا الخلاف المحتدم تلمس الطريق إلي فهم المراد من الآيتين الكريمتين، وإدراك مدى تآزرهما مع غيرهما من عناصر السياق في وحدة دلالة متماسكة، فنحن نسرجح القول بأن «لا» في كلتا الآيتين لنفى القسم، كما نميل إلي الرأى القائل بأن نفى القسم لا يفيد تعظيم المقسم عليه، بل يفيد تأكيد إثباته والإشعار بأنه _ لثبوته في ذاته _ لا يحتاج إلى قسم؛ إذ إن إثبات المعنى عن طريق نفيه هو آكد لثبوته كما في قولنا: لا أوصيك بفلان تأكيداً للتوصية، وقولنا: بغير يمين تأكيداً للشقة التي لا تحتاج معها إلى يمين تأكيداً للشقة التي لا تحتاج معها إلى يمين تأكيداً للشقة التي لا تحتاج معها إلى

أما النفس اللوامة فلعل المراد بها في هذا السياق _ والله أعلم _ نفس ذلك الإنسان الممارى في يوم القيامة، والذي تكرر ذكره في تلك السورة ست مرات جاءت أولاها بعد ذكر هذه النفس مباشرة : ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَن نَجْمَعَ عِظَامَهُ الرَّا الله عن عن المارى في يبئ عن التكرار والإعادة كما قيل. فهو للدلالة على أنها نفس حائرة قلقة لا يقر لها

⁽١) انظر: التفسير الكبير: (جـ ٣٠ / ٢١٦).

٢) انظر: التفسير البياني للقرآن . د/ عائشة عبدالرحمن (جـ١/١٦٦)، ونظم الدرر : (جـ٧١/ ٨٥).

قرار، ولا تثبت بهذا الإنسان على حال ؛ فهى إذ تدفعه بحبها للعاجلة إلى المراء حول حقيقة الآخرة لا تستطيع أن تخدع ذاتها عن تلك الحقيقة الثابتة فيها برغم هذا المراء: ﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ١٠ ﴾، ومن ثم يظل ذلك الإنسان فى صراع دائم بين حقيقة الآخرة التى يدركها وحب العاجلة الذى يدفعه إلى المماراة فيها.

إننا بناء على ذلك نستبعد الأقوال الثلاثة السابقة التى ذكرها المفسرون في بيان المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة، فاللوم أو التلوّم فيما نحس ليس وصفًا لحال تلك النفس عند تحدد مصيرها في هذا اليوم (وهو ما دارت حوله تلك الأقوال)، بل هو وصف لتوترها وتقلب أحوال صاحبها في الدنيا بسبب مثول حقيقة هذا اليوم فيها، ومؤدى ذلك أن السورة الكريمة إذ قيدت النفس في تلك الآية بهذا الوصف إنما أرادت ـ تلبية للغرض المسوقة له ـ المبادرة بسوق أقوى الأدلة الداحضة لمراء المشركين حول يوم القيامة، فإذا كان في نفى القسم بهذا اليوم في أولى الآيتين تأكيد لحقيقته وحتمية حدوثه، فإن في نفى القسم بالنفس اللوامة في الدائنية (وهذا فيما نرى وجه المناسبة بين الآيتين) تأكيداً لمثول هذه الحقيقة في نفوس هؤلاء المشركين أو الممتارين أعينهم، الأمر الذي يدمغ مراءهم حولها ويقوضه من أساسه!!

وإذا كانت الآية الثانية قد أكدت من خلال نفى القسم ثبوت حقيقة الآخرة فى نفوس المشركين فإن الآيات التالية لها قد ارتكزت على هذا الثبوت فى تعريتها لمرائهم حولها، وهذا ما يتجلى من خلال تأمل الظاهرة التالية .

د. تكرار الإضراب:

لقد ورد حرف الإضراب "بل" ثلاث مرات في النصف الأول من السياق، وقع في أولاها بعد الاستفهام التوبيخي عن مماراة الإنسان في حقيقة البعث: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَن نَجْمَعَ عِظَامَهُ () ﴾، وذلك في قوله سبحانه في الآية الخامسة ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ () ﴾ ووقع في الثانية في صدر الآية الرابعة عشرة ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرةٌ () ﴾، ووقع في الثالثة مسبوقًا بحرف الردع والزجر «كلا» في الآية العشرين ﴿كَلاً بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلةَ () ﴾.

وبداية نود الإشارة إلى أن أحداً من المفسرين لم يتوقف لبيان نوع الإضراب الشائث "كلا بل ..» وهل هو إبطالى أو انتقالى؟ أما الإضراب الشائى "بل الإنسان ..» فإن الذين تعرضوا له منهم رجحوا القول بأنه انتقالى لا إبطالى، ومن هؤلاء ابن عطية الذي ينص على أن قوله تعالى: (بل الإنسان) إضراب بمعنى الترك لا على معنى إبطال القول الأول(١١)، وقد أضاف كثير من هؤلاء المفسرين القول بأن الانتقال في الآية الكريمة هو على معنى الترقى على أساس أن الحال التي تصورها أو تخبر عنها في ذلك الإنسان هي أرقى من الحال التي تخبر عنها الآية السابقة عليها، والتقدير : ينبأ الإنسان بأعماله في ذلك اليوم بل هو في الحقيقة لا يحتاج إلى أن يخبره غيره فإنه يومئذ عالم بتفاصيل أحواله شاهد على نفسه(١٠)، أما الإضراب الأول: "بل يريد الإنسان ..» فقد ذهب بعض شاهد على أنه إبطال لإنكار البعث في الآية السابقة عليه، والتقدير: دع تعنيفه على هذا الإنكار فإنه أشط من ذلك وأتي يرتدع وهو يريد ليدوم على فجوره(١١)،

⁽١) المحرر الوجيز : (جـ ١٦ / ١٧٥).

⁽۲) انظر : روح البيــان : (جـ ۲٤٧/۱۰) ، وتفسيــر أبى السعود : (جـ٥/٧٤) ، والتــحرير والتنوير : (جـ ٣٤٧/١٤).

وذهب آخرون إلى أنه لا يعنى الإبطال بل الترك والانتقال، يقول ابن جزى الكلبى فى ذلك: «وليست بل هنا للإضراب عن الكلام الأول بمعنى إبطاله وإنما هى للخروج منه إلى ما بعده (٢) ، وهذا بعينه ما ارتضاه أبوحيان فى بيانه لمعنى الإضراب فى الآية الكريمة، فهو يقول في تعقيبه على رأى الكشاف: «وقال الزمخشرى: بل يريد عطف على أيحسب، فيجوز أن يكون مثله استفهامًا وأن يكون إيجابًا على أن يضرب عن مستفهم عنه إلى آخر أو يضرب عن مستفهم عنه إلى موجب. وهذه التقادير الثلاثة لا تظهر وهى متكلفة ، بل المعنى الإخبار عن الإنسان من غير إبطال لمضمون الجملة السابقة (٣) . . . ».

والحقيقة أننا مستأنسين بطبيعة الغرض الذي سيقت له السورة الكريمة وبما ألمحنا إليه في الفقرة السابقة نرجح أن الإضرابات الثلاثة (لا الأول والثاني فحسب) لا تفيد معنى الإبطال بل الترك والانتقال. وأن الانتقال في ثلاثتها (لا في الثاني فقط) يتضمن معنى الترقى، ولتوضيح هذا وذاك، وتجلية طبيعة الدور الذي نهضت به تلك الظاهرة في سياق السورة الكريمة نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن الإضرابات الثلاثة قد وقعت في ثنايا الإخبار عن مراء الإنسان حول يوم القيامة، ذلك الإنسان الذي كرر ذكره في الإضرابين الأولين (بل يريد الإنسان. . . بل الإنسان) وأسند الفعل إلي ضميره بعد الالتفات في الإضراب الثالث (كلا بل تحبون).

* أن الجانب النفسى أو الشعورى لهذا الإنسان هو مناط هذا الإضرابات الثلاثة، فمتعلقاتها هي الأحوال الشعورية أو النزوعية التي تنضوي عليها نفس

⁽١) انظر : الكشاف : (جـ ٤ / ١٦٤) ، وروح المعانى : (جـ ٢٩٨/١٣٨).

⁽٢) كتاب التسهيل (جـ٤/ ١٦٤) ، وانظر : المحرر الوجيز : (جـ١٦ / ٣٧١).

⁽٣) البحر المحيط: (جـ٨/ ٣٨٥).

هذا الإنسان، والتي يرتبط كل منها بصورة أو بأخرى بمرائه حول هذا اليوم، فبينما يخبرنا أولها عن حال الإرادة أو النزوع النفسى إضرابًا عن حال الحسبان في أيخسب الإنسان أن لَن نَجْمعَ عظامه آل ... بَلْ يُرِيدُ الإنسانُ لِيَ فُجُرَ أَمَامهُ ۞ ﴾، في بلا الإنسانُ لي فُجُر أَمَامهُ ۞ ﴾، يخبر أوسطها عن حال ثالثة هي حالة العلم أو الإدراك اليقيني ﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ يَخبر أوسطها عن حال ثالثة هي حالة العلم أو الإدراك اليقيني ﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفسه بَصيرة ۗ آ ﴾ ، كما يخبر الاخير عن حال رابعة هي حال الحب ﴿ كَلاً بَلْ تُحببُونَ الْعَاجِلَة آ ﴾ ، وبالتأمل يتبين لنا أن كل حال لاحقة من تلك الأحوال لا تنفى وجود سابقتها (الأمر الذي يترجح في ضوئه كون الإضراب انتقاليًا لا إبطاليًا)؛ إذ إن ما يريده السياق من إبراز تلك الأحوال هو الإخبار عن مشولها مجتمعة ـ رغم التباين بينها ـ في نفس هذا الإنسان، الأمر الذي يعني قلق هذه النفس وتوترها بسبب تقلبها بين تلك الأحوال، فكأن السورة الكريمة قد أرادت من خلال ظاهرة الإضراب المتكرر تفصيل الأسباب التي جعلت نفس هذا الإنسان (لوّامة).

* أن هذه الأحوال النفسية الأربع (الحسبان ـ الإرادة ـ اليقين ـ الحب) قد رتبت في نسق تطوري صاعد تنعكس في ثناياه طبيعة الترقى الذي تفيده ظاهرة الإضراب من جهة، والمنهج الذي سلكه السياق في إبطال مرائهم حول يوم القيامة من جهة أخرى ... ولتجلية طبيعة هذا النسق نود أن نتوقف قليلاً إزاء دلالة كل حال من تلك الأحوال:

١- الحسبان:

﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ٣ ﴾ .

وبداية نود أن نلاحظ أنه: بينما أوثر فعل الحسبان في تلك الآية للتعبير عن جدل ذلك الإنسان في حقيقة البعث أو الآخرة _ أوثر فعل الظن في آية لاحقة للتعبير عن توقعه الموت أو الفراق في لحظات الاحتضار ﴿ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفراق

(١٨) - يقول الراغب في التفرقة بين هاتين المادتين: «الحسبان أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر الآخر بباله فيحسبه ويعقد عليه الإصبع، ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك ويقارب ذلك الظن، لكن الظن أن يخطر النقيضين بباله فيغلب أحدهما على الآخر(۱)، ولعلنا نستطيع القول في ظل هذا الفارق: إن في إيثار أولى الآيتين لفعل الحسبان (دون فعل الظن أو العلم مشلاً) إشعاراً بأن مراء ذلك الإنسان في حقيقة البعث أو الإحياء بعد الموت لا يعززه يقين راسخ في أرجاء نفسه، إذ إن هذه الحقيقة ماثلة بالرغم عنه _ لوضوح أدلتها اليقينية في تلك النفس _ ، غير أنه يتجاهلها أو يتغافل عنها فلا يخطرها أو يخطر أدلتها بباله عندما يندفع نحو هذا المرء: ﴿ وَضَرَبَ لنَا مَثَلاً وَنسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ عندما يندفع نحو هذا المرء: ﴿ وَضَرَبَ لنَا مَثَلاً وَنسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ

٢. الإرادة:

﴿ بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۞ ﴾ .

لقد سبق أن رجحنا أن الفعل «يفجر» في الآية الكريمة هو من الفجر (الدال على تعجل هذا الإنسان ليوم القيامة) لا من الفجور، وهنا نضيف أن في إيقاع فعل الإرادة على هذا الفعل تعرية لحال نفسية أدل من سابقتها (الحسبان) على مثول حقيقة الآخرة في نفس هذا الإنسان؛ فالإرادة _ كما يقول الراغب _ «منقولة من راد يرود إذا سعى في طلب شيء، والإرادة في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعل اسمًا لنزوع النفس إلي الشيء. . (۱۲) ، ومغزى ذلك أنه إذا كانت حال الحسبان تعرى إغفال ذلك الإنسان لحقيقة الآخرة الماثلة في نفسه ، فإن حال الإرادة تعرى قلقه النفسي بسبب هذا المثول _ ذلك القلق الذي يقض مضجعه فيحرك في نفسه داعية النزوع إلي تعجل يوم القيامة ، شأنه في ذلك

⁽١) المفردات (١١٨/١١٨) ، وانظر : الفروق اللغوية : (٧٩ ـ ٨٠).

⁽٢) السابق : (٢٠٦).

شأن الطالب المهمل الذي يتعجل يوم الامتحان في محاولة يائسة للتخلص من شبحه المخيف الجاثم على صدره!!

٣. اليقين:

﴿ بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ١١ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ١٠ ﴾.

لقد تعددت وجوه اختلاف المفسرين حول هاتين الآيتين : لقد اختلفوا في إعراب الآية الأولى، فقيل في رأى: إن الإنسان مبتدأ وبصيرة خبره، وعلى نفسه متعلق ببصيرة بتقدير على أعمال نفسه، وقيل في رأى آخر: إن بصيرة مبتدأ ثان والمراد به قرين الإنسان من الحفظة ، وعلى نفسه خبر المبتدأ الثاني مقدم عليه، ومجموع الجملة خبر عن المبتدأ الأول (الإنسان)، واختار أبو حيان ـ في رأى ثالث _ أن تكون بصيرة فاعلاً بالجار والمجرور وهو الخبر عن الإنسان، كما اختلفوا كذلك حول معنى بصيرة، فقيل: إنها تعنى الحجة، والتقدير: بل الإنسان حجة وبينة واضحة على نفسه ، وقيل: إنها تعنى الشاهد، والمراد شهادة جوارح الإنسان عليه يوم القيامة، وقد استدل أصحاب هذا الرأى بقوله عز وجـــل: ﴿ يُومُ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسَنتَهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجَلَهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٠٠ ﴾ [النور: ٢٤] ، كما اختلفوا أيضًا حول الهاء في «بصيرة» فقيل: إنها هاء المبالغة كالهاء في قولهم: داهية وعلامة وراوية، وقيل: إنها تاء التأنيث، على أساس أن اللفظة نعت لاسم مؤنث، والتقدير: عين بصيرة أو حجة بصيرة، كما اختلفوا حول معنى لفظة «معاذيره» فقيل: هي جمع معذرة أو اسم جمع لها، والمعنى أن الإنسان وإن اعتــذر عن نفسه وجادل عنهـا وأتى بكل عذر وحجة فــإنه لا ينفعه ذلك، لأنه شاهد على نفسه، وقيل: المعاذير الستور واحدها معذار، وهذا القول هو ما ذهب إليه الضحاك والسدّى والفراء والمبرد وغيرهم، والمعنى عليه: أن الإنسان وإن أسبل الستر ليخفى ما يعمل فإن نفسه شاهدة عليه(١).

⁽١) انظر في هذا الخلاف : التفسير الكبير : (جـ ٣٠/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)، والبحر المحيط : (جـ ٨٠ ٣٨٦ =

وقبل أن نختار الرأى الذي نرتضيه في كل وجه من وجوه هذا الخلاف نود الإشارة إلى أن المفسرين قد اتفقوا ـ برغم هذا الخلاف المحتدم ـ علي أن الآيتين الكريمتين تصفان حال هذا الإنسان يوم القيامة، وأن الإضراب في أولاهما هو عن مضمون الآية السابقة عليها ﴿ يُنبّأُ الإنسانُ يَوْمَئِذ بِمَا قَدَّمَ وَأَخّر آل ﴾، وأن المعنى هو: ينبأ الإنسان بأعماله، بل فيه ما يجزئ عن الإنباء؛ لأنه في هذا اليوم يكون عالًا بتفاصيل أحواله شاهدًا على نفسه بما عملت.

والواقع أن السياق لا يأبى - بل لعله يرجع - القول بأن هاتين الآيتين تصفان حالاً من الأحوال التى تنطوى عليها نفس هذا الإنسان فى الدنيا، وأنهما بذلك مثلان حلقة فى سلسلة ذلك الإضراب الذى تكرر فى النصف الأول من سياق السورة فى سبيل تعرية نفس هذا الإنسان، والكشف عن أحوالها وحقيقة دخائلها، دحضًا لمرائه حول يوم القيامة.

إننا بناء على هذا الرأى الذى نميل إليه فى فهم الآيتين وفى تصور علاقتهما بالسياق نرجع فى إعراب أولاهما الرأى القائل بأن الإنسان مبتدأ، وبصيرة خبر، وعلى نفسه متعلق ببصيرة، غير أنا لا نرى ما يراه أصحاب هذا الرأى من أن ثمة مضافًا محذوفًا قبل النفس، والتقدير: على أعمال نفسه، فالتعلق فيما نرى هو تعلق البصر أو البصارة بالنفس ذاتها، وأما «بصيرة» فإننا نرجح القول بأن الهاء فيها للمبالغة، وكذا القول بأن معناها: شاهد أو مراقب، غير أنا نحس والله أعلم ما أنها بهذا القول لا تخبر عن شهادة الجوارح على الإنسان يوم القيامة بل عن شهادة هذا الإنسان على خبيئة نفسه فى الدنيا، أعنى مراقبته أو إدراكه عن شهادة هذا الإنسان على خبيئة نفسه فى الدنيا، أعنى مراقبته أو إدراكه

اليقينى للحقيقة الماثلة فيها، والتى يحاول بمرائه جاهدًا إخفاءها، وأما «معاذيره» فإننا نرجح بصددها الرأى القائل بأنها تعنى الستور، ولعل فى الفعل «ألقى» ما يدعم هذا الترجيح؛ إذ إن الإلقاء هو أكثر ملاءمة للستور لا للأعذار، والمراد بالمعاذير _ بهذا المعنى _ هو صور مراء هذا الإنسان حول يوم القيامة، والتى قد تستر دخيلته وحقيقة ما تنطوى عليه نفسه تجاه هذا اليوم عن الآخرين.

الآیتان الکریمتان فی ضوء ما تقدم _ إذن _ تخبران عن أکثر أحوال هذا الإنسان تعریة لمرائه حول حقیقة الآخرة، أعنی حاله عندما یثوب إلی نفسه فیصبح فی مواجهة صریحة معها لا مع الآخرین، لقد رصدت حال الحسبان غفلته عن مثول هذه الحقیقة التی یماری حولها فی نفسه، ثم کشفت حال الإرادة عن قلقه أو توتره النفسی بسببها، أما تلك الحال فقد فضحت إدراکه الیقینی لعبثیة مرائه حولها، وإحساسه بأن كل صور هذا المراء لیست إلا ستوراً لا تحجب وعیه بها ولا تخدعه _ وإن حاول بها خداع الآخرین _ عن إدراکها.

ما سبب مراء هذا الإنسان _ إذن _ في حقيقة تدركها نفسه وتعيها بصيرته؟ إنه حب العاجلة...سبب البوار والخسران!!

٤ - الحب:

﴿ كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴾ .

لقد انتهى عند هذه الآية الكريمة _ الـتى وقعت فى نهاية النصف الأول من السياق _ خيط الإضراب المفيد فى خطواته الثلاث لمعنى الترقى، وقد اقترن حرف الإضراب فيها كما نرى _ خلافًا للإضرابين السابقين _ بأداة الردع والزجر «كلا» ، ولعل هذا وذاك _ والله أعلم بمراده _ للإشعار بأن حب هذا الإنسان لعاجلته هو

أشد أحواله النفسية خطراً وأبعدها أثراً في ضلال موقفه من الآخرة... إنه يعلم - في قرارة نفسه - بأن ثمة آخرة (لإدراكه لحقيقة الموت الذي يتخطف الأحياء من حوله من جهة، ثم تيقنه من حقيقة إحيائه بعد عدم من جهة أخرى)، غير أن علمه بها يظل بسبب حبه للعاجلة عاجزاً سلبيًا لا يدفعه إلى الاستعداد لها بالأعمال الصالحة ، بل إن هذا الحب ليحفزه على النقيض من ذلك إلى المراء حول حقيقتها - غافلاً أو متغافلاً عنها - حينًا ، ثم إلى تعجلها حال تذكرها - في محاولة للروغان أو التخلص منها حينًا آخر... وهكذا تظل نفس هذا الإنسان (اللوّامة) تتقلب بين أحوالها الثلاث السابقة ، وكأنها في هذا التقلب تدور في خط دائرى محوره حب العاجلة.

بقى أن نلاحظ أن الخط التطورى الذي سلكه الإضراب في ترتيب هذه الأحوال الأربع (الحسبان ـ الإرادة ـ العلم أو اليقين ـ الحب) قد واكبه وتآزر معه خط تطورى موازٍ فى نسق التعبير أو طريقة بناء الجملة:

فبينما جاءت حال الحسبان في صيغة الاستفهام الإنكارى المناسب لحال الغفلة: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَن نَجْمَعَ عظامهُ ٣ ﴾.

جاءت حال الإرادة في الإضراب الأول بصيغة المضارع الموائمة بدلالتها على التجدد لمعنى القلق وعدم الاستقرار النفسى: ﴿ بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۞ ﴾.

وجاءت الحال الثالثة في الإضراب الثاني بصيغة الجملة الاسمية الملائمة بدلالتها على الشبوت؛ لثبوت العلم ورسوخ الحقيقة المدركة في النفس: ﴿ بَسلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ١٠٠﴾.

أما الحال الرابعة في الإضراب الأخير «الحب» فقد حدث التحول في مسار

السياق عندها _ كما أسلفنا _ عن الإفراد والغيبة إلى الجمع والخطاب: ﴿ كَلَّا بَلْ تُحبُّونَ الْعَاجِلَةَ ۞ ﴾.

ذلك التحول اللافت إلى عمق تجذر هذا الحب في نفوس هؤلاء المشركين، ومدى فعاليته في مرائهم حول يوم القيامة.





أشار السيوطى فى كتابه: (الإتقان فى علوم القرآن) إلى أن ابن الصائغ (۱) الحنفى قد ألف فى تناسب الفواصل القرآنية كتابًا أسماه "إحكام الراى فى أحكام الآى» قال فيه:

«اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول، وقد تتبعت الأحكام التى وقعت فى أواخر الآى مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيف عن الأربعين حكمًا..(٢)».

وبتأمل الأحكام التى أوردها ابن الصائغ بعد هذا النص يتبين لنا أن كل طائفة منها تنطوى تحت إحدى الظواهر التعبيرية (٣) التالية:

أ.التقديم أوالتأخير،

* تقديم المعمول على عامله، أو على معمول آخر أصله التقديم، أو على الفاعل.

- * تقديم ما هو متأخر في الزمان.
 - * تقديم الفاضل على الأفضل.
 - * تقديم الضمير على ما يفسره.

⁽۱) هو شمس الدين محمد بن عبدالرحمن بن على بن أبي الحسن الزمردى بن الصائغ المتوفى سنة ٢٧٧ه. نسبت إليه كتب التراجم غير الكتاب الذي نحن بصدده (والذى لا يزال مفقوداً حتى الآن) عدة مؤلفات فى النحو والحديث والفقه، من أشهرها: شرح الألفية لابن مالك، والتذكرة النحوية، والمرقاة فى إعراب لا إله إلا الله ، والمبانى فى المعانى ، والمنهج القويم فى القرآن العظيم، انظر : شذرات الذهب: ج٦/ ٢٤٨، والدرر الكامنة : ج٣/ ٠٠٠.

⁽٢) الإتقان في علوم القرآن : ج٣/ ٢٩٦.

⁽٣) لقد اقتضى تصنيف تلك الأحكام بحسب الظواهر التي تندرج تحتها عدم الالتزام بالتسرتيب الذي وردت به لدى ابن الصائغ، وقد اكتفينا هنا بإيراد هذه الأحكام مجردة من شواهدها القرآنية ؟ لأننا سوف نتعرض _ بعد قليل _ لكثير من تلك الشواهد.

- * تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة.
 - * تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ.

ب. الحذف أو الزيادة،

- * حذف ياء المنقوص المعرف.
- * حذف ياء الفعل غير المجزوم .
 - * حذف ياء الإضافة.
 - * حذف المفعول.
 - * حذف متعلق اسم التفضيل.
 - * حذف الفاعل ونيابة المفعول.
- * زيادة حرف المد أو إبقاؤه مع الجازم.
 - * إثبات هاء السكت.

ج. العدول عن النمط:

- * الاستغناء بالإفراد عن التثنية أو الجمع.
- * الاستغناء بالتثنية عن الإفراد أو الجمع.
 - * الاستغناء بالجمع عن الإفراد.
 - * إيقاع حرف مكان غيره.
- * إيراد الجملة التي رُدَّ بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية والفعلية.
- * إيراد أحد جـزأى الجملتين عـلى غير الوجـه الذي أورد نظيره علـيه من

الجملة الأخرى.

- * إيراد أحد القسمين غير مطابق للآخر.
 - * إجراء غير العاقل مجرى العاقل.
 - * إيقاع مفعول موقع فاعل.
 - * إيقاع فاعل موقع مفعول.
 - * إيقاع الظاهر موقع الضمير.

د. توجيه الاختياربين البدائل (١)؛

- * إيثار تذكير اسم الجنس أو تأنيثه.
- * اختصاص كل من المشتركين بموضع.
- * الاقتصار على أحد الوجهين اللذين قرئ بهما في السبع في غير ذلك.
 - * إيثار أغرب اللفظين.
 - * الإتيان بصيغة المبالغة _ دون صيغة اسم الفاعل _ في بعض المواضع.
 - * إيثار بعض أوصاف المبالغة دون بعض.
 - * تغيير بنية الكلمة.

هـ ارتكاب الضرورات،

* صرف ما لا ينصرف.

⁽۱) يلاحظ أن الأحكام التى تندرج تحت هذه الظاهرة ليست من باب ما يسميه ابن الصائغ «مخالفة الأصول»، فكل من تذكير اسم الجنس وتأنيثه _ على سبيل المثال _ هو أمر سائغ يقره نظام اللغة، ومن ثم فإن إيثار أحدهما في تعبير ما لا يعد خروجًا عن أصل.

- * إمالة ما لا يمال.
- * الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه.
 - * الفصل بين الموصوف والصفة.
 - الجمع بين المجرورات^(۱).

والأمراللافت للانتباه: أن ابن الصائع في استقرائه لتلك الظواهر أو الأحكام قد ركز - فحسب - على إبراز دورها الإيقاعي في تحقيق تناسب الفواصل، أما دورها المعنوى أو التعبيرى الماثل في تناسب الفاصلة بهذا الحكم أو ذاك مع الآية التي ذيّلت بها والسياق الذي وردت فيه ، فهو ما أغفله في تتبعه لشواهد تلك الأحكام.

أجل ، لقد أشار ابن الصائغ إلى هذا الدور حين صرح عقب سرده لتلك الأحكام بقوله: « لا يمتنع في توجيه الخروج عن الأصل في الآيات المذكورة أمور أخرى مع وجه المناسبة، فإن القرآن العظيم كما جاء في الأثر لا تنقضي عجائبه (۲)».

غير أنه مع إشارته تلك لم يتوقف إزاء آية واحدة من الآيات التي استشهد بها (والتي بلغت بضعًا وستين آية) كي يبين في إيثار فاصلتها على النحو الذي وردت به وجهًا آخر سوى مراعاة المناسبة ، الأمر الذي يدل بوضوح على أن هذه المراعاة في نظره هي عمدة خروج الفواصل في تلك الآيات عن الأصل، هذا فضلاً عن أن في تصدير تصريحه السابق بعبارة «لا يمتنع..» ما يشي بأن بعض

⁽١) انظر هذه الأحكام في : الإتقان في علوم القرآن: ج٣/ ٣٠١-٣٠١ ، ومفتاح السعادة ج٢/ ٣٤٦، والفاصلة في القرآن (٥٦-٥٥).

⁽٢) السابق: نفسه.

هذه الفواصل فى نظره _ إن لم يكن أكثرها _ لا وجه للخروج عن الأصل فيها إلا تلك المراعاة، بل إن ذلك بعينه هو ما صرح به ابن الصائغ نفسه عند استشهاده لأحد تلك الأحكام، وذلك حيث يورد قوله عز وجل: ﴿ فَلِلَّهِ الآخِرةُ وَالْأُولَىٰ (٣٠) ﴾ [النجم: ٢٥] _ شاهدًا على حكم تقديم ما هو متأخر فى الزمان، ثم يعقب عليه قائلاً فى حسم: «ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى».

وجدير بالذكر أن ابن الصائغ لم يتفرد بإغفال القيمة التعبيرية لمثل تلك الظواهر التي تماثلت بها بعض الفواصل القرآنية، بل لقد شاركه في ذلك وسبقه إليه غير واحد من البلاغيين والمفسرين، حيث توقفوا في توجيه كثير منها عند مجرد الإشارة إلى أثرها في «رعاية الفاصلة»، أو إيقاع المناسبة بين الفواصل (۱۰) ومن ثم فإننا إذ نتناول مسلك ابن الصائغ _ في بحثنا هذا _ بالتعليق إنما نتناوله بوصفه ممثلاً لذلك الاتجاه الذي لقى في تراثنا _ على قصوره كما سنرى _ قدراً من الذيوع.

ولعل من المناسب هنا أن نتوقَّف قليـلاً مع أبى زكريا الفراء (ت ٢٠٧ هـ) لوضوح هذا الاتجاه لديه من جهة ، ولتأثر ابن الصائغ به ـ كما سنرى ـ في تتبعه لأحكام المناسبة من جهة أخرى.

لقد كانت المحافظة على «رؤوس الآيات» هي الوجه الذي اكتفى الفراء بترديده في أكثر من موطن في كتابه المعروف «معاني القرآن» ـ تفسيرًا للفاصلة تارة، وتبريرًا لخروجها عن الأصل تارة ثانية، وترجيحًا لقراءتها على وجه من وجوه القراءات دون آخر تارة ثالثة:

⁽۱) انظر على سبـيل المثال: مفتاح العلوم (۱۰۰ ـ ۱۰۶) ، والمثل الـسائر (۱۷۸ ـ ۱۸۰) والإيضاح فى علوم البلاغة (۱۷۸ ـ ۱۸۰) ، والبرهان فى علوم القرآن (ج۱/ ۲۰_۲۲).

* فعند تناوله _ على سبيل المثال _ لحذف المفعول في قوله عز وجل : ﴿ مَا وَدُّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ٣ ﴾ [الضحى: ٣] _ يقول : «.. يريد وما قلاك، فألقيت الكاف كما نقول: قد أعطيتك وأحسنت، ومعناه أحسنت إليك، فنكتفى بالكاف الأولى من إعادة الأخرى؛ ولأن رؤوس الآيات بللياء، فاجتمع ذلك فيه النهاد،

* وعند تفسير قوله عز وجل: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ٤] الفجر: ٤] يقول: «قرأ القراء «يسرى» بإثبات الياء، و «يسر» بحذفها، وحذفها أحب إلى لمشاكلتها رؤوس الآيات؛ ولأن العرب قد تحذف الياء ، وتكتفى بكسر ما قبلها _ أنشدنى بعضهم:

كفاك كف ما تليق درهما . . . جودًا وأخرى تعط بالسيف الدما. . (") * وفى تثنية الجنة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِهِ جَنَّتَانِ [[] ﴾ [الرحمن: ٤٦]، يقول:

«ذكر المفسرون أنهما بستانان من بساتين الجنة، وقد يكون في العربية جنة تثنيها العرب في أشعارها، أنشدني بعضهم:

ومهمهين قدفين مرنين . . . قطعته بالأم لا بالسمتين يريد مهمها وسمتًا واحدًا، وأنشدني آخر:

يسعى بكيداء ولهذمين . . . قد جعل الأرطاة جنتين

وذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يتحمله الكلام (٣)».

⁽۱) معانی القرآن : (ج۳/ ۲۰۲).

⁽٢) السابق: (١١٨).

⁽٣) السابق: (١١٨).

فالفراء في هذه النصوص ـ ونظائرها كثيرة في كتابه (۱) ـ لم يكن معنيا بغير المشاكلة الإيقاعية بين الفواصل أو رؤوس الآيات ، فتلك المشاكلة عنده هي مرد ظواهر الزيادة أو الحذف أو العدول في أواخر الآيات، أما مدى معاضدة هذه الظاهرة أو تلك للمعنى، فقد أغفله الفراء إغفالا تجلت خطورته في ذلك الرأى الغريب الذي أجازه في تفسير آية الرحمن، وهذا ما أنكره عليه ابن قتيبة حيث يقول ـ معقبًا على هذا الرأى ـ :

«.. وهذا من أعجب ما حمل عليه كتاب الله، ونحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف، ونجيز على الله ـ جل ثناؤه ـ الزيادة والنقص في الكلام لرأس آية .. وكيف يكون هذا وهو تبارك اسمه يصفهما (الجنتين) بصفات الاثنين فقال: «ذواتا أفنان» ؟! ولو أن قائلا قال في خزنة النار: إنهم عشرون وإنما جعلهم تسعة عشر لرأس الآية، كما قال الشاعر: نحن بنو أم البنين الأربعة، وإنما هم خمسة فجعلهم للقافية أربعة ـ ما كان في هذا القول إلا كالفراء (٢)!!.

ومما هو جدير بالإشارة إليه في هذا المقام أنه رغم بعد القول بأن تثنية الجنتين في آية الرحمن ليست على حقيقته، فإن ابن الصائغ قد استند إليه (متأثرًا بالفراء في ذلك ومتغاضيًا فيما يبدو عن نقد ابن قتيبة له) واستشهد بتلك الآية وحدها على حكمين من أحكامه الأربعين:

أولهما: _ وهو رأى الفراء _ : الاستغناء بالتثنية عن الإفراد.

والثانى: الاستغناء بالتثنية عن الجمع، وهذا الأخير هو ما عبر عنه بقوله: «أراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة، ثم قال: وهذا غير بعيد،

⁽١) انظر السابق (٢٣١، ٣٣٢ ، ٢٥٦ ، ٣٦٨ ، وكذا ج٢ / ١٧٦ ، ١٨٧ .

⁽٢) تفسير غريب القرآن : (٤٤١-٤٤).

قال: وإنما عاد الضمير(١) بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ(١)..».

ولعله من الجلى أن كلا من هذين الحكمين اللذين أخرجهما (أو حاول إخراجهما) ابن الصائغ لا يؤيده معنى الآية، ولا تعضده مؤشرات السياق الذى وردت فيه ، الأمر الذى يدل بوضوح على مدى إغفاله لهذا الجانب في تتبعه لظواهر الخروج عن الأصل في أواخر الآي ، تلك الظواهر التي لا تتمثل ـ حين تتمثل ـ في البيان القرآني المعجز من أجل تناسب الفواصل فحسب.

ولتجلية هذه النقطة الأخيرة نود أن نلاحظ ما يلى: أولا:

لقد صرح ابن الصائغ قبل تتبعه لأحكام الآى بقوله: «اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول»، ومغزى هذا التصريح أن نظرته إلى مراعاة الفواصل فى القرآن الكريم لا تكاد تختلف عن نظرته إلى المناسبة بين أسجاع النثر أو قوافى الشعر، تلك المناسبة التى تُرتكب لها فى هذين الفنين الضرورات، وتسوغ من أجل الوفاء بها _ فحسب _ مثل تلك الأحكام ، (٣) ويبدو لى أن ابن الصائغ في نظرته تلك كان يحذو حذو الفراء الذي حرص كما رأينا منذ قليل على قياس كل موقع من مواقع المشاكلة بين رؤوس الآيات إلى نظائره في مأثور اللغة، والذى اعتمد فى تبريره لخروج إحدى

⁽١) أى في قوله سبحانه بعد تلك الآية : ﴿ فيهما عَيْنَان تَجْرِيَان ۞ ﴾ [الرحمن: ٥٠].

⁽۲) الإتقان في علوم القرآن (ج٣/ ٢٩٩)، وجدير بالذكر أن السيوطى قد صرح فى هذا الموطن بأن ابن الصائغ قد نقل الرأى الشانى عن الفراء، والواقع أن الفراء لم يقل بأن المراد بالجنتين جنات، وعلى ذلك فالذى نرجحه أن ابن الصائغ إنما نقل عنه الرأى الأول، وأما الشانى فقد أورده بوصفه احتمالاً يقبله سياق الآية أو (غير بعيد) فى نظره.

⁽٣) انظر: ضرورة الشعر: (٣٤_٣٨).

الفواصل - في نظره - عن الأصل على القول بأن الشعر «له قواف يقيمها الزيادة والنقصان فيحتمل مالا يحتمله الكلام».

والحق أن هذه النظرة يشوبها غير قليل من القصور، فلا مراء في أن الفواصل القرآنية المتماثلة قد تتشابه _ إيقاعيًا _ مع نظام التقفية في لغة الشعر أو نظام السجع في لغة النثر، غير أنه لا مراء كذلك في أنها قد تفردت دون هذين النظامين _ بيانيًا أو تعبيريًا _ بما بلغت به في هذا البيان الخالد حد الإعجاز (۱).

لقد ثار الخلاف والجدل بين كثير من المتكلمين والبلاغيين حول تسمية هذه المقاطع المتماثلة في القرآن الكريم، فبينما ألح غير واحد منهم على تسميتها فواصل ـ رأى آخرون أنه لا حرج في تسميتها أسجاعًا، وبتأمل هذا الخلاف المحتدم (الذي ليس من غايتنا الخوض في تفاصيله (٢) يتبين لنا أنه لا يعدو أن يكون خلافًا حول الاصطلاح الذي لا مشاحة فيه كما يقال؛ ذلك أن أحدًا من الفريقين لم يجادل في تفرد هذه المقاطع في القرآن الكريم ـ دون نظائرها في سواه ـ بقوة مؤازرتها للمعنى ومناصرتها للسياق، بل لقد كان هذا التفرد هو الأساس الذي ارتكز عليه كل من الفريقين في تأييد المصطلح الذي آثره، هذا ما يتجلى بوضوح في قول الرماني (أبرز القائلين بالفواصل):

«الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب؛ وذلك لأن الفواصل تابعة للمعاني، وأما

⁽۱) لعل هذا التفرد هو ما عناه أحد أعداء القرآن عندما بُوده به فقال: «لقد رأينا سجع الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، ولقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر». انظر: سيرة ابن هشام: (١/ ٢٨٣).

⁽۲) انظر: إعجاز القرآن للباقــلانى: هامش الإتقان فى علوم القرآن (ج١٥٨/ــ١٠١)، وثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (٧٦ـ٩٦)، والفاصلة فى القرآن إعجاز القرآن (٧٦ـ٧٦)، والفاصلة فى القرآن (١٢٢ـ٩٨).

الأسجاع فالمعانى تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة فى الدلالة؛ إذ كان الغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعانى التى الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنه. .(١)».

وهو ما يتجلى كذلك في قول ابن سنان الخفاجي _ أحد القائلين بالسجع _:

"والفواصل على ضربين: ضرب يكون سجعًا وهو ما تماثلت حروفه في المقاطع، وضرب لا يكون سجعًا وهو لما تقابلت حروفه في المقاطع ولم تتماثل، ولا يخلو كل من هذين القسمين من أن يكون يأتى طوعًا سهلاً تابعًا للمعانى، أو بالضد من ذلك حتى يكون متكلفًا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثانى فهو مذموم مرفوض، فأما القرآن فلم يرد فيه إلا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه فى الفصاحة. . (٢)».

على أن من التعسف حقًا أن تقاس المناسبة الإيقاعية بين الفواصل إلي نظائرها في أسجاع النثر أو قوافي الشعر؛ فإذا كانت تلك المناسبة هي جوهر الإيقاع في هذين الفنين، وكانت لذلك فيهما أمراً مطرداً أو «مطلوباً» على حد تعبير ابن الصائغ ـ فإنها ليست كذلك في نظم القرآن؛ ذلك أن هذا النظم الخالد قد تفرد بنسقه الإيقاعي الحر(٣) الذي تنوعت فيه الفاصلة (بتنوع المعاني أو تبدل

⁽١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن : (٩٧).

⁽٢) سر الفصاحة (١٦٦).

⁽٣) فالإيقاع الموسيقى فى القرآن _ كما يقول سيد قطب _ : قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعًا، فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة، وأخذ فى الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل المتقاربة فى الوزن التى تغنى عن التفاعيل والتقفية المتقاربة التى تغنى عن القوافى . . [التصوير الفنى فى القرآن (١٠٣-١٠٢)].

السياقات) فجاءت متماثلة مع سوابقها أو لواحقها في حال، متقاربة معها في ثانية، متفردة دونها في ثالثة (١)، وبلغت في كل هاتيك الأحوال ما تقاصرت دونه الهمم، وخرست أمامه الألسن، من بلاغة التعبير وجمال الإيقاع.

ثانيًا،

لقد استند ابن الصائغ فى استخراجه لغير واحد من الأحكام التى ذكرها على وجه إعرابى واحد لشواهدها القرآنية، مغفلاً حتى الإشارة (فضلاً عن الموازنة أو الترجيح) إلي الوجوه الإعرابية الأخري التى ذكرها النحاة أو المفسرون في تخريجها، والتى يستبعد على مثله الجهل بها (٢)، فإذا أضفنا إلي ذلك أن غير هذا الوجه الذى استند إليه هو في كل شاهد من تلك الشواهد الأكثر ملاءمة لمعناه، وتضافراً مع سياقه ـ أدركنا مدى إغفاله لجانب القيمة التعبيرية، ومدى خطورة ذلك فى استخراجه لأحكام المناسبة ـ فلنتأمل ـ :

* فهو يورد قوله عز وجل: ﴿ لِنُويَكُ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى (٢٣) ﴾ [طه: ٢٣] شاهدًا على حكم تقديم المعمول على معمول آخر أصله التقديم، مقيدًا ذلك بقوله: إذا أعربنا الكبرى مفعول يرى (٣) ، دون أن يتطرق إلى ذكر الوجه الإعرابي الآخر الذي ذكره غير واحد من المفسرين (١٠) ، (والذي ينتفي معه حكم التقديم

⁽١) انظر: الفاصلة في القرآن : (١٣٩) .

⁽۲) فلقد كان لابن الصائغ اهتمام واسع بعلم النحو، وكانت له إسهاماته التأليفية المتعددة في ميدانه مما كان له أثره في أن يقال عنه: «ابن الصائغ الحنفي النحوي». انظر : شذرات الذهب : (ج٦/ ٣٤٨).

⁽٣) إذ على هذا الإعراب يكون الجار والمجرور «من آياتنا» قد قدم على المفعول «الكبرى»، وكلاهما معمول للفعل «نريك»، غير أن الأصل في المعمول أن يقدم، والتقدير: لنريك الكبرى من آياتنا، وجدير بالذكر أن بعض المفسرين قد اختلفوا بناء على هذا الرأى في تحديد المراد بالآية الكبرى ، فقيل في رأى: العصا، وقيل في رأى آخر: هي اليد والعصا معًا. انظر التفسير الكبير (ج٦/ ٢٠).

⁽٤) انظر: الكشاف: (ج٢/ ٤٣١) ، وتفسير البيضاوى: (ج٤/ ٣٠) ، وتفسير أبي السعود: (ج٦/ ١١).

والتأخير) وهو القول بأن لفظة الكبرى هى صفة للآيات، وأن المعنى هو: لنريك بعض آياتنا الكبرى^(۱)، ونعتقد ـ والله أعلم ـ أن هذا الرأى هو الأرجح، إذ هو لا يتضمن ما يتضمنه الرأى الأول من نسبة التفاوت كبرًا وصغرًا إلى آيات الله عز وجل. بل يدل على أن العصا واليد هما بعض آياته جل شأنه التى كل منها ـ فى ذاتها ـ كبرى^(۱).

* وهو يستشهد بقوله سبحانه:

﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقَيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (١٣) ﴾ [الإسراء: ١٣] على حكم تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة، وذلك بناء على إعراب (يلقاه ـ منشورًا) صفتين للكتاب؛ إذ على هذا الإعراب يتسنى القول بتأخر الوصف بالمفرد عن الوصف بالجملة (خلافًا للأصل) مراعاة لنسق الفواصل ـ أما الإعراب الآخر الذي لا يتأتى معه الاستشهاد بالآية، وهو القول بأن جملة «يلقاه» وصف للكتاب، ومنشورًا حال من الضمير العائد على الكتاب في تلك الجملة (المحلة الكريمة يرجحه؛ إذ لا

⁽١) والمراد ببعض الآيات معجزتا العصا واليد اللتان أيد الله بهـما نبيه مـوسى ، وأوضحتهـما الآيات السابقة على تلك الآية مباشرة (طه:٢٢-٢١).

⁽۲) قد يقال: إذا كان المراد بالآية الكريمة _ على هذا الرأى _ هو وصف كل من معجزة العصا ومعجزة اليد بكونها آية كبرى ، فلماذا استقلت إحداهما فقط بهذا الوصف فى قوله عز وجل فى سياق آخر الذات القصة: ﴿ فَأَرَاهُ الآيةَ الْكُبْرَىٰ (٢) ﴾ [النازعات/ ٢٠]، والواقع أن ثمة فارقًا ينبغى أن نلاحظه بين الآيتين: ففاعل الإرادة فى آية طه هو الخالق الذى لا تتفاوت آياته، أما فى آية النازعات ففاعلها هو موسى ، الذى كان يحس بأن لإحدى هاتين الآيتين (العصا) فاعليتها القصوى فى دعم موقفه، ودحض مفتريات أعدائه.

⁽٣) انظر: الكشاف: (ج٢/٣٥)، والبحر المحيط (ج٦/١٥)، وتفسير البيضاوى (ج٣/١٩٨)، وروح المعانى (ج٣/٣٦)، وجدير بالذكر أن بعض هؤلاء المفسرين قــد ذكر أن الضمير العائد على الكتاب في جملة يلقاه (صاحب الحال) هو ضمير المفعول، والواقع أن سياق الآية الكريمة ونظمها لا ينفيان=

انفصال فى هذا السياق بين اللقاء والنشر حتى يسوغ القول بأن كلا منهما هو وصف مستقل بذاته للكتاب؛ فقوله عز وجل: «ونخرج له» هو إعلام بمدى المفاجأة التى سوف يحس بها كل إنسان عندما يجابه بكتابه فيجده ـ آنئذ ـ علي تلك الهيئة المجسدة لكل صغيرة وكبيرة من عمله.

* وهو يمثل لحكم بقاء حرف المد مع الجازم بقوله تبارك وتعالى: ﴿ فَاضْرِبُ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لاَ تَخَافُ دَرَكًا وَلا تَخْشَىٰ ﴿ ﴾ [طه/ ٧٧] ، وقوله سبحانه: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَىٰ ۞ ﴾ [الأعلى : ٦] مستندًا في تمثيله بهما على رأى ضعيف لا يشير إلى سواه، وهو القول بأن «لا» في الفاصلتين للنهي لا للنفي.

لقد أبان مكى بن أبى طالب صاحب «مشكل إعراب القرآن» عن وجه ضعف هذا الرأى، فهو يشير إلي إجماع القراء فى آية طه على رفع «تخشى» عطفًا على «تخاف»، ثم يضيف: ولا يجوز أن تكون «ولا تخشى» فى موضع جزم، وأن يكون ثبوت الألف فيها قياسًا على ثبوت الياء والواو على تقدير حذف الحركة منهما؛ لأن الألف لا تتحرك أبدًا إلا بتغييرها إلي غيرها، والواو والياء يتحركان ولا يتغيران، (۱)، وعند تناوله لآية الأعلى يقول: « لا: بمعنى ليس وهو خبر وليس بنهى؛ إذ لا يجوز أن يُنهى الإنسان عند النسيان لأنه ليس باختياره »(۱).

ومن هنا رجح غير واحد من المفسرين القول بأن الغرض في هذه الآية الأخيرة هو نفى النسيان عن الرسول ﷺ ، أما الرأى الذى استند إليه ابن الصائغ

ان يكون ذلك الضمير هو ضمير الفاعل في تلك الجملة، وأن يكون المعنى المراد هو أن الكتاب الذي
 يخرجه عز وجل يوم القيامة لكل إنسان هو الذي يبادر إلى لقاء ذلك الإنسان ويسعى إليه منشوراً.

⁽١) انظر: مشكل إعراب القرآن (ج٢/ ٤٧٠ ، ٤٧١).

⁽٢) السابق: (٨١٣).

فقد أورده كثير منهم بصيغة «وقيل. . » الدالة على مرجوحيته ، ولقد أشار بعض هؤلاء المفسرين إلي أن النهى في تلك الآية على فرض الأخذ بهذا الرأى ليس نهيًا عن نسيان القرآن ، بل هو عن إغفال تعهده بالدراسة وتكرار القراءة ، غير أنهم أضافوا أن «النهى» بهذا المفهوم لا يوائم الغرض الذى سيقت من أجله الآية الكريمة ؛ إذ هى مسوقة لوعده عَلَيْ بإقرائه القرآن وتبشيره (كيلا يتعجل بقراءته مخافة أن يتفلت منه) بعدم نسيانه ، ولا شك أن هذه البشرى لا تلائمها صيغة النهى التى هى فى أى معنى تتعلق به ضرب من التكليف ، بل تلائمها صيغة النفى أو الإخبار المؤذنة بأن الخالق جل شأنه هو المتكفل بحفظ القرآن فى صدره النفى أو الإخبار المؤذنة بأن الخالق جل شأنه هو المتكفل بحفظ القرآن فى صدره

* وهو يورد قوله عز وجل ﴿ فَجَعَلَهُ غُفّاءً أَحْوَىٰ ۞ ﴾ [الأعلى: ٥] شاهدًا على الفصل بين الصفة والموصوف، وذلك بناء على القول بأن «أحوى» هي حال من المرعى التي ورد ذكرها في الآية السابقة على تلك الآية ﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَوْعَىٰ مَن المرعى التي ورد ذكرها في الآية السابقة على تلك الآية ﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَوْعَىٰ وَالتقدير أخرج المرعى أحوى، أي أسود من شدة الخضرة فجعله غثاء، وهذا القول هو أحد رأيين ذكرهما غير واحد من النحاة (٢) والمفسرين في إعراب لفظة «أحوى»، أما الرأى الآخر فهو القول بأنها وصف لكلمة غثاء، ولعل في تصدير الآية الكريمة بفعل الجعل المفيد لمعنى التحول أو التصيير، ثم في عطفه على فعل إخراج المرعى بالفاء الدالة على أن ما بعدها تال لما قبلها في الوجود على في هذا وذاك ما يرجح ذلك الرأى الأخير، هذا فضلًا عن سلامة الآيتين بهذا الرأى من ارتكاب الضرورة أو مخالفة الأصل.

⁽۱) انظر: التفسير الكبير (ج۸/ ۳۸۱) ، والبحر المحيط (ج۸/ ٤٥٨) ، والكشاف (ج٤/ ٢٠٤)، وتفسير البيضاوى (ج٥/ ١٨٢).

⁽۲) انظر : تفسیر غریب القـرآن (۵۲۶) ، ومشکل إعراب القرآن (ج۲ /۸۱۳) ، والکشاف (ج۲ ۲۰۶) ، والکشاف (ج۲ ۲۰۶) ، وتفسیر البیضاوی (ج۰ /۱۸۲)، والبرهان فی علوم القرآن (ج۱ /۳۰۳).

إذا كانت الأحكام التي ذكرها ابن الصائغ قد وقعت في أواخر الآيات التي استشهد بها فإنها قد وقعت - في كثير من المواضع - في درج الآيات أو في أوائلها، وبحسبنا من ذلك أن نشير _ على سبيل المثال _ إلى حذف المفعول بعد ذكره في قوله تبارك وتعالى: ﴿ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدُّتُم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾ [الأعراف: ٤٤] أو في قوله سبحانه: ﴿ وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يَبْصِرُونَ (١٧٩) ﴾ بعد ذكره في قوله عز وجل في السياق ذاته: ﴿ وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (١٧٠٠ ﴾ [الصافات: ١٧٥_١٧٥] ، وإلى حذف ياء الإضافة في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ يَا عَبَاد الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ [الزمر: ١٠] مع ذكرها في قوله: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسهم لا تَقْنطُوا من رَّحْمَة اللَّه ﴾ [الزمر: ٥٣]، وإلى حذف ياء الفعل غير المجزوم في قوله جل شأنه: ﴿ يَوْمَ يَأْتُ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بإِذْنه ﴾ [هود: ١٠٥] مع ذكرها في قوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتُ رُسُلُ رَبَّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٥٣] وإلى تذكير الأنعام (اسم الجنس) في قوله سبحانه: ﴿ وَإِنَّا لَكُمْ فِي الْأَنْعَام لَعَبْرَةً نُسْقيكُم مّمًّا في بُطُونه ﴾ [النحل: ٦٦] ثم تأنيثه في قوله: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَام لَعبْرَةً نُسْقيكُم مّمًّا في بُطُونها ﴾ [المؤمنون: ٢١]، وإلى تقديم ما حقه التأخير في قوله عز وجل: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصًا الْمَدينَة رَجُلٌ يَسْعَىٰ ﴾ [يس: ٢٠] مقارنًا بقوله في موضع آخر: ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ ﴾ [القـصص: ٢٠]، أو في قوله : ﴿ فَللَّه الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الأَرْضِ ﴾ [الجاثية: ٣٦] مقيسًا إليه في قوله: ﴿ الْحُمْدُ لِلَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ ﴾ [الفاتحة: ٢]، وإلى تغيير بنية اللفظ في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَأَمْرُ أَهْلُكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ﴾ [طه: ١٣٢] عن بنيته في مثل قوله: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبُّهُم ﴾ [الكهف: ٢٨]، ثم إلى الاستغناء بالجمع عن التثنية في قوله سبحانه: ﴿ إِن تُتُوبًا إِلَى اللَّه فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما ﴾ [التحريم: ٤]،

والاستغناء بالتثنية عن الجمع في قوله: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفُ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢٢] والاستغناء بالإفراد عن التثنية في قوله: ﴿ فَقُولًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء: ١٦] ... إلخ.

وإذا كان من المعلوم أنَّ مثل هذه الظواهر أو الأحكام لم تقع في ثنايا الآيات للحظ يتعلق بالشكل أو بالإيقاع ، بل لمرامى وأسرار بيانية تبرر خروج كل منها _ في موضعه _ عن نمطية العرف اللغوى أو الأصل _ إذا كان الأمر كذلك فمن التعسف أن نردها إلى هذا الملحظ فقط _ عند تحققه بها _ في أواخر الآيات؛ فإذا كنا نقول _ على سبيل المثال _ : إن تقديم المفعول به على الفعل في قوله عز وجل: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۞ ﴾ [الفاتحة: ٥] يفيد في صدر الآية تخصيص الحق تبارك وتعالى بالعبادة والإقرار بأنه وحده المعبود، فإن مثل هذه الفائدة ماثلة ضرورة (١) في تقديمه على فعل الاستعانة، هذا فضلاً عما يحققه هذا التقديم الأخير من مراعاة نسق الفواصل.

رابعًا:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفواصل القرآنية تتنوع إلى: متماثلة ومتقاربة ومتفردة، وهنا نود أن نشير من هذه الزاوية إلي ظاهرتين تدلان دلالة قاطعة على أن القيمة التعبيرية هي بالدرجة الأولى مرد وقوع الأحكام التي ذكرها ابن الصائغ _ أو عدم وقوعها _ في فواصل الذكر الحكيم:

الأولى: ورود بعض هذه الأحكام لا للمحافظة على تناسب الفواصل، بل بالأحرى لقطع هذا التناسب والخروج بالفاصلة عن النسق الإيقاعي السائد

⁽۱) فمنطق الإعجاز _ كما تقـول الدكتور عائشة عبدالرحمن ـ أنه «ما من فاصلة قـرآنية لا يقتضى لفظها في سياقه دلالة معنوية لا يــؤديها لفظ سواه، قد نتدبره فنهتدى إلى سره البيــانى، وقد تغيب عنا فنقر بالقصور عن إدراكه، الإعجاز البياني للقرآن (۲۰۸).

قبلها في السياق:

لنتأمل _ على سبيل المثال _ قـوله عز وجل: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِئْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [[] ﴾ [الأنفال : ٣٩] ، فلقد ترتب على تقديم الجار والمجرور «بما يعملون» على مـتعلقه ««بصير» خروج روى الفاصلة عن حرف النون الذي وردت عليه فواصل الآيات الست السابقة عليها في السياق (يستغفرون _ لا يعلمون _ تكفرون _ يحشرون _ الخاسرون _ الأولين)، وجلى أنه لو كان التناسب الشكلي بين الفواصل مما يحرص عليه البيان القرآني لذاته لخلت فاصلة هذه الآية من التقديم والتأخير(۱)، ولقيل: والله بصير بما يعملون.

الثانية: ورود بعض الفواصل القرآنية متفردة بالرغم من إمكان إيرادها _ عن طريق أحد أحكام ابن الصائغ _ متماثلة مع الفواصل السابقة عليها واللاحقة لها: يتجلى ذلك بوضوح في قوله عز وجل: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَقُولُ أَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عَبَادِي هَوُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُوا السّبِيلَ (١٧) ﴾ [الفرقان : ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿ مَا جَعَلَ اللّهُ لِرَجُلِ مِن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِه وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللاّئِي تُظاهِرُونَ منهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللاّئِي تُظاهِرُونَ منهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللاّئِي تُظاهِرُونَ منهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللاّئِي تُظاهِرُونَ مَنْهُنَ السّبيلَ ٤٤ ﴾ [الأحزاب: ٤].

حيث وردت لفظة الفاصلة (السبيل) مجردة من حرف المد في آخرها، مع أن هذا الحرف لو زيد فيها _ وزيادته أحد الأحكام التي ذكرها ابن الصائغ _ لتناسب كل منهما شكليًّا أو إيقاعيًّا مع بقية الفواصل في السورة التي وردت

⁽۱) هذا على قـراءة جـمـهور القـراء بإثبـات الألف في فـواصل الآيات ۱۰ ، ٦٦ ، ٦٧ من سـورة الأحزاب، ولنا عودة إلى هذه النقطة وإلى بيـان القيمة المعنوية لاقتران الفـاصلة بحرف المد أو تجردها منه بعد قليل.

فيها، والتي بلغت في الأولى ستًا وسبعين ، وفي الثانية اثنتين وسبعين ، وختمت كلها في السورتين إما بألف مد أو ألف إطلاق!!

وبعد...

فلعل من المناسب دعما لما سبق من ملاحظات أن نتوقف إزاء بعض الشواهد^(۱) التى استخرج منها ابن الصائغ أحكامه، كى نستبين عن طريق تأمل كل منها فى سياقه ما يقطع بأن هذه الأحكام لم تتمثل فيها أو فى نظائرها من ذلك البيان المعجز لرعاية الفواصل^(۱) فحسب.

أ = ﴿ ولم يكن له كفوا أحد ﴾ [الإخلاص / ٤]

لقد استشهد ابن الصائغ بالآية الكريمة على أحد أحكام المناسبة وهو "تقديم خبر كان على اسمها، والحق أن تقديم خبر يكن "كفوًا" على اسمها "أحد" إذ يحقق المناسبة بين فاصلة الآية والفواصل السابقة عليها يحقق في الوقت ذاته غرضًا معنويًا يقتضيه سياقها، يؤازره في تحقيق هذا الغرض _ كما لحظ غير واحد من المفسرين _ تقديم الجار والمجرور (له) على متعلقه وهو الخبر المقدم "كفوًا" (").

⁽۱) لا يتسع مقام هذا البحث لتتبع كل الشواهد الـتى ساقها ابن الصائغ على أحكامـه، وسوف نحرص بمشيئة الله أن تشمل الشواهد التي تتناولها معظم الظواهر التي ترتد إليها تلك الأحكام.

⁽٢) إلى ذلك يشير الزمخشرى في كشافه القديم حيث يقول: «لا تحسن المحافظة على الفواصل إلا مع بقاء المعانى على سدادها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه، كما لا يحسن تخير الألفاظ المونقة في السمع، السلسة على اللسان إلا مع مجيئها منقادة إلي المعانى الصحيحة المنتظمة، فأما أن تهمل المعانى ويهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤداه _ فليس من البلاغة في فتيل أو نقير، انظر: البرهان في علوم القرآن (ج١/ ٧٢).

⁽٣) أشار مكى إلى رأى آخر فى إعراب الآية مؤداه أن «له» خبر يكن ، وأن «كفواً» حال من أحد، وهو رأى ضعيف أشار إلى وجه ضعفه أبو حيان. انظر: مشكل إعراب القرآن (ج٢/ ٨٥٤) ، والبحر المحيط (ج٨ / ٥٢٩).

يقول الزمخشري في ذلك،

«هذا الكلام إنما سيق لنفى المكافأة عن ذات البارئ سبحانه، وهذا المعنى مصبّه ومركزه هو هذا الظرف «له»، فكان لذلك أهم شيء وأعناه بالتقدم»(١).

ويضيف ابن المنير،

«نقل سيبيويه أنه سمع بعض الجفاة من العرب يقرأ ولم يكن أحد كفوا له، وجرى هذا الجلف على عادته، فجف طبعه عن لطف المعنى الذى لأجله اقتضى تقديم الظرف مع الخبر (له كفواً) على الاسم؛ وذلك أن الغرض الذى سيقت له الآية نفى المكافأة والمساواة عن ذات الله تعالى، فكان تقديم المكافأة المقصود بأن يسلب عنه أولى، ثم لما قدمت ذكر معها الظرف ليبين الذات المقدسة بسلب المكافأة (۱). ».

الله ﴿ فَأَلْقَى السحرة سجداً قالوا آمنا برب هارون وموسى ﴾ [طه/٧٠].

هذه الآية هي الشاهد الوحيد الذي ساقه ابن الصائغ لحكم تقديم الفاضل على الأفضل (وهو فيها تقديم هارون على موسى) للمحافظة على نسق الفواصل، وجدير بالذكر أن هذا الرأى ذاته قد اقتصر عليه غير واحد من المفسرين في بيان سر المغايرة بين تقديم هارون على موسى في تلك الآية وتأخيره عنه في آيتي الأعراف (١٢٢) والشعراء (٨٨) حيث كان روى الفاصلة في السورتين بحرف النون «رب موسى وهارون».

⁽١) الكشاف (ج٤/ ٢٤٢) ، وانظر تفسير البيضاوي (ج٥/ ٢٠٠).

⁽٢) هامش الكشاف: (ج٤/ ٢٤٢) ، وانظر : المحتسب (ج١ / ٦٥).

 ⁽۳) انظر: تفسير البيضاوى (ج٤ / ٢٦) ، وتفسير أبى مسعود (ج٦ / ٢٨) ، وفـتح الرحمن (٣٦٤) ،
 وكشف المعانى (١٨٧) ، وملاك التأويل (ج١ /٤٤٣) وأسرار التكرار فى القرآن (٩٠) والبحر المحيط (ج٦ / ٣٦١).

غير أن هناك من المفسرين من حاول البحث عن النكتة المعنوية الموجبة ـ مع رعاية الفواصل ـ لتلك المخالفة ، ومن أبرز ما قيل في ذلك:

۱ ـ یجوز أن یکون الترتیب فی سورة طه هو ما نطق به السحرة؛ لأن
 هارون أكبر من موسى ـ عليهما السلام^(۱).

۲ _ یحتمل أن یکون القولان من قائلین نطقت طائفة بقولهم: رب موسی
 وهارون، وطائفة أخرى بقولهم: رب هارون وموسى^(۱).

٣ - فى تقديم هارون على موسى تصوير للحال النفسية التى كان عليها السحرة [لما ظهرت معجزة موسى فألقوا سجدًا يتلعثمون بالشهادة، كحال العبد الذى فرح بلقاء راحلته بعد ضياعها، فقال ـ كما في الحديث: «اللهم أنت عبدى وأنا ربك» أخطأ من شدة الفرح (٣)].

والحق أن هذه الآراء لا تفسر الظاهرة بقدر ما تثير التساؤل حولها من جديد؛ وذلك لأننا لو سلمنا مثلاً بأن سبب تقديم هارون على موسى فى آية طه هو أنه أكبر منه سنًا فسيبقى التساؤل واردًا عن سر اختصاص آية طه بهذا التقديم دون آيتى الأعراف والشعراء؟!

والذى يبدو لى _ والله أعلم بمراده _ أن هذه المخالفة ترتد _ فضلاً عن رعاية نسق الفواصل بها فى المواطن الثلاثة _ إلى أن التركيز على هارون عليه فى مساق القصة في سورة الأعراف وسورة الشعراء فنحن نلاحظ:

⁽١) تفسير أبي السعود (ج٦ /٢٨).

⁽٢) البحر المحيط (ج٦ / ٢٦١) ، وانظر : إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب (ج٢ / ٢١٩ ، ٢٢٠).

⁽٣) انظر : الفاصلة في القرآن : (١٢٠ ، ١٢١).

* أن لفظة رسول في تلك القصة لم ترد مثناة إلا في سورة طه : ﴿ فَأْتِياهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [طه/ ٤٧] أما في السورتين الأخريين فقد جاءت هذه اللفظة موحدة، إخبارًا عن موسى عَلَيْكُمْ وحده في الأولى : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِ الْعَالَمِينَ ١٠٤] ﴾ [الأعراف/ ١٠٤] وعنهما معًا عليهما السلام عني الثانية : ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِ الْعَالَمِينَ ١٠٠].

* أن إعلان الحوف من بطش فرعون وطغيانه قد ورد في سورة طه على لسان موسى وهارون: ﴿ قَالا رَبُّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ ۞ قَالَ لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۞ ﴿ [طه/ ٤٥-٤٤]، أما في سورة الشعراء ولعلها تحكى موقفًا غير الموقف السابق (١) فقد ورد الإعلان عن هذا الخوف على لسان موسى وحده: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذَّبُونِ ﴿ آ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسلْ إِلَىٰ هَرُونَ ﴿ آ ﴾ [الشعراء: ١٢، ١٣].

* بينما توجه الوصف بالسحر ـ على لسان فرعون أو ملئه ـ إلى موسى وحده في الأعراف والسعراء ﴿ قَالَ الْمَلاَ مِن قَوْمٍ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٠ ﴾ [الأعراف: ١٠٩] ﴿ قَالَ لِلْمَلاَ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٢٠٠ ﴾ [الشعراء: ٣٤] _ توجه في طه إلى موسى وهارون معًا: ﴿ قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِنْ أَرْضَكُم بسحْرهما وَيَذْهَبَا بطَريقَتكُمُ الْمُثْلَىٰ (٣٢) ﴾ [طه: ٣٦].

فى ظل هذا التركيـز ـ الذى تفردت به سورة طه ـ على هاورن ﷺ ـ لـم يرد سؤال فرعون عن حـقيقة الإله الذى يُدعى إليه موجـهًا إلى موسى وحده فى تلك السورة كما هو فى سورة الشعراء: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟

⁽١) انظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية (١٢١).

السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِينَ ﴿ الشعراء: ٢٤، ٢٣] ، بل جاء موجهًا إلي موسى وهارون معًا: ﴿ قَالَ فَمَن رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ ﴿ الله الله علم ـ كى يفضح في هذه السورة مدى مخاتلة فرعون وخبثه، وروغانه من الإقرار بحقيقة الألوهية، ولعلنا نلاحظ أنه بعد أن وُجه السؤال على لسانه في تلك السورة إلي الرسولين (فمن ربكما) ـ وجه النداء إلي موسى عليه وحده «يا موسى» ، فكأنه كان يحس عند توجيه السؤال إليهما أنه أعجز من أن ينكر حقيقة الرب الذي أرسلهما كي يدعواه معًا إلي عبادته «إنا رسولا ربك»، ومن ثم بادر عن طريق إفراد النداء إلي محاولة ليّ حقيقة الربوبية بحيث تقتصر فحسب على معنى التربية التي نالها موسى عليه في كنفه وليدًا!!

لعلنا _ فى ضوء ذلك _ والله أعلم بمراده _ ندرك معزى (١) إفراد آية طه _ بتقديم هارون على موسى فى مقولة السحرة؛ فحينما كان السؤال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ جاءت تلك المقولة بتقديم موسى حيث لا شبهه فى تقديم (٢) ﴿ قَالُوا آمَنًا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤٧ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَرُونَ (١٤ ﴾ [الشعراء: ٤٨، ٤٧]، أما حينما كان السؤال ﴿ فمن ربكما يا موسى ﴾ فلا مناص من تقديم هارون على السنتهم دفعًا لأى توهم، وإعلامًا بأنهم إنما سجدوا خاشعين للربوبية الحقة لا للربوبية المدعاة.

⁽۱) من الجدير بالإشارة إليه أن بعض المفسرين قد لحظ هذا المغزى حين قالوا: (إن فرعون ربي موسى فى صغره، فلو اقتصر علي موسى أو قدم عليه لربما توهم أن المراد برب موسى هو فرعون وذكر هارون على الاستتباع انظر: تفسير البيضاوى (ج٤ / ٢٦) تفسير أبى السعود (ج٦ / ٢٨) ، وتفسير المراغى (ج١٦ / ١٦٠) ، غير أن أحداً من هؤلاء المفسرين لم يبين وجه اختصاص هذا الملحظ بآية طه دون آيتى الأعراف والشعراء.

⁽٢) إذ إن فرعون لم يدّع ربوبيته للعالمين، بل ادعى ربوبيته لقومه ﴿ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ١٤٠ ﴾ [النازعات: ٢٤].

ج • ﴿فلله الآخرة والأولى﴾ [النجم:٢٥]

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة شاهدًا على تقديم ما هو متأخر في الزمان للمناسبة، معلقًا على ذلك بقوله: «ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى».

وبداية نود الإشارة إلى أن مراعاة نسق الفواصل بتقديم الآخرة على الأولى تتمثل كذلك في قوله عز وجل في آية أخرى ﴿ وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَىٰ ١٣٠﴾ [الليل: ١٣]، غير أننا بتأمل السياق الذي وردت فيه كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن ذلك التقديم وإن تحققت به رعاية الفواصل، فإن هذه الرعاية لم تكن هي سببه الوحيد بحيث يسوغ القول بأنه لولاها لما كان!!

لقد وردت آية النجم في سياق الإخبار عن هؤلاء الذين تسوّل لهم أوهامهم المريضة وظنونهم الضالة أن الآلهة التي أشركوا بعبادتها سوف تشفع لهم في الآخرة: ﴿إِنْ يَتَبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (٣٣) أَمْ للإنسَانِ مَا تَمَنَىٰ (٣٣) فَلله الآخِرَةُ وَالأُولَىٰ (٣٥) وَكَم مِّن مَّلَك فِي السَّمَوَات لا تُغنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ (٣٦) ﴾ [النجم: ٢٦-٢٦].

أما آية الليل فقد وردت في سياق الإخبار عمن يبطره غناه، ويفتنه ماله، فيضل عن جادة الإيمان غافلاً عن مصيره الأخروى المحتوم الذي لا يجدى عنه فيضه ذلك المال فتيلا: ﴿ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۞ فَسننيسرَهُ للمُسْرَىٰ ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۞ فَسننيسرَهُ للمُسْرَىٰ ۞ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ ۞ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ۞ وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَىٰ ۞ [الليل: ٨-١٣].

ففى كـلا السياقين ـ إذن ـ مواجـهة لصورة من صور الغـفلة عن الآخرة، والضلال عن طريق التـزود لها، افتـتانًا بالأولى وتعلقًا بآنيـاتها الزائلة، ومن ثم كان فى تقديم الآخرة على الأولى فى كلتا الآيتين _ فضلا عن مراعاة نسق الفواصل به _ تعرية لجذور تلك الغفلة، وإعلام لهؤلاء المفتونين الواهمين أن مآلهم الأخروى _ لو عقلوا _ هو الأحرى بالتوجه ، والأجدر بالاحتشاد!!

ه ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخروما هم بمؤمنين ﴾ [البقرة،٨]

استشهد ابن الصائغ بتلك الآية الكريمة على حكم «إيراد الجملة التي رُد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية والفعلية»، حيث جاءت دعوى الإيمان على ألسنة المنافقين بالجملة الفعلية «آمنا»، ثم جاء الرد على هذه الدعوى لا بالجملة الفعلية، بل الجملة الاسمية «وما هم بمؤمنين»؛ إذ إن الجملة الأولى «ولم يؤمنوا أو وما آمنوا» لا تتحقق بها المناسبة بين الفواصل.

ولم يلتفت ابن الصائغ بعد ذلك إلي المغنزى الدلالى لهذا التحول في نسق البناء النحوى للآية الكريمة، ومدى مؤازرته للسياق الذى وردت فيه، ولعل هذا المغزى _ والله أعلم _ هو ما أشار إليه غير واحد من المفسرين حين قالوا: إن فى إيشار الرد على دعوى المنافقين الإيمان بالجملة الاسمية تأكيداً ومبالغة في تكذيبهم؛ إذ فى تسليط النفى على هذه الجملة: وما هم «ما يفيد إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين، وهذا أبلغ من نفى الإيمان عنهم فى ماضى الزمان «وما آمنوا» ويتآزر مع ذلك إيراد هذا النفى مؤكداً بالباء، كما يتآزر معه أيضاً أن الإيمان المثبت فى جملة الدعوى قد جاء مقيداً بالله واليوم الآخر، أما الإيمان المنفى فى جملة الرد فقد جاء مطلقاً من هذا القيد؛ إذ فى ذلك ما يفيد أن هؤلاء المنافقين ليسو من جنس الإيمان في شىء أصلاً، فضلاً عن الإيمان بالله واليوم الآخر().

⁽۱) انظر: تفسير البيـضاوى (ج۱/۷۹) ، والكشاف (ج۱/۳۰) ، وتفـسير أبى السـعود (ج۱/٤٠) ، والبرهان في علوم القرآن (ج٤/۷۰).

ه وتلك إذا قسمة ضيري ﴿ [النجم: ٢٢].

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة في استشهاده لحكم «إيثار أغرب اللفظين» حيث أوثرت في فاصلتها ـ محافظة على الفواصل ـ لفظة ضيزى رغم غرابتها عن مألوف الاستعمال بالقياس إلى ما يؤدى معناها في وصف القسمة كجائرة أو ظالمة.

وجدير بالذكر أن ضياء الدين ابن الأثير قد توقف عند هذا الحد الذي توقف عنده ابن الصائغ في توجيه إيثار تلك اللفظة في فاصلة الآية ، فهو يقول ردًا على من طعن في فصاحتها:

«اعلم أن لاستعمال الألفاظ أسرارًا لم تقف عليها. وهذه اللفظة التى أنكرتها وهى لفظة «ضيزى» فإنها فى موضعها لا يسد غيرها مسدها، ألا ترى أن السورة كلها التى هى سورة النجم مسجوعة على حرف الياء. فجاءت اللفظة على الحرف السجوع الذي جاءت السورة جميعها عليه، وغيرها لا يسد مسدها فى مكانها(۱).

فابن الأثير إذ ينعى على صاحبه غفلته عن أسرار استخدام الألفاظ _ لا يلفته من أسرار لفظة «ضيزى» إلا أثرها بتشكيلها الصوتى الخاص فى اطراد نسق الإيقاع على الحرف المسجوع الذى وردت عليه فواصل السورة!! وهو ما يدعو إلى التساؤل: ألا يرتد إيثار تلك اللفظة إلى غير هذا الأثر؟ أليس من أسرار هذا الإيثار مناسبتها بغرابتها الدلالية أو بظلالها الدلالية الخاصة (دون ظالمة أو جائرة) لخصوصية السياق الذى وردت فيه؟ ... لنتأمل:

إن الجو الذي وردت الآية الكريمة في سياق تصويره هو جو الوثنية المفعم

⁽١) المثل السائر : (٦٢).

لقد أشارت الدكتورة عائشة عبد الرحمن إلى ملاءمة لفظة «ضيزى» بمادتها المعجمية لطقوس هذا الجو الوثنى، فهى تقول: «وكل ما ألمحه فيها على بعد ان يكون فيها مع الجور حس مادتها فيما يلوك عبدة الأوثان منقولة من ضاز التمرة لاكها في فمه»(١).

والواقع أنا نحس _ كما أحست الباحثة _ ببعد هذه الوجه عن تفسير إيثار لفظة «ضيزى» _ دون ظالمة أو جائرة _ فى فاصلة الآية، ويدعم هذا الإحساس لدينا وقوعها فى تلك الآية وصفًا للقسمة التى وبغ الكفار على التورط فيها في الآية السابقة عليها ﴿ ألكم الذكر وله الأنثى ﴾، وعندى _ والله أعلم _ أن هذه اللفظة إنما أوثرت كى تناسب بغرابتها عن مألوف الاستعمال غرابة تلك القسمة التى تصفها، فمعلوم أن هؤلاء الذين ضلوا طريق التوحيد واتخذوا من اللات والعزى ومناة آلهة _ كانوا يؤثرون الذكور ويحقرون الإناث، ومن ثم كان من الغريب حقا أنهم وقد ميزوا بين الجنسين على هذا النحو ألا يتصوروا تلك الآلهة المزعومة _ التى أشركوها مع الله فى العبادة _ إلاّ إناثًا ، وألاّ يسموها إلا تسمية الاناث!!

و الأحزاب:٦٧٠] وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا (الأحزاب:٦٧٠]

لقد استشهد ابن الصائغ بفاصلة هذه الآية الكريمة «السبيلا» على زيادة حرف المد للمناسبة بين الفواصل.

⁽١) الإعجاز البياني للقرآن (٤٦١).

ونود في البداية أن نلاحظ أمرين،

۱ ـ أن القراء قــد اختلفوا في هذه الفاصلة، فـقرأها حـمزة وأبو عـمرو بحذف الألف في حـالي الوصل والوقف ، وقرأها ابن كــثير وحــفص والكسائي بزيادتها في حال الوقف فقط، وقرأها الباقون بزيادتها في الحالين(١).

٢ ـ أن هؤلاء القراء لم يختلفوا على هذا النحو فى قراءة لفظة «السبيل» في فاصلة آية أخرى من السورة ذاتها ، بل لقد اتفقوا على حذف ألف المد منها في تلك الآية ، وهى قوله عز وجل: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَولُكُم بِأَفْواهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُو يَهْدِي السبيل نَ ﴾ [الأحزاب: ٤].

لقد أشرنا منذ قبليل إلى أن فى تفرد هذه الفاصلة الأخيرة دون غيرها من فواصل السورة بتجردها من الألف مع إمكان اقترانها بها ما يدل دلالة قاطعة على أن التناسب الشكلى بين الفواصل ليس إحدى الغايات التى تقصد لذاتها فى البيان القرآنى، وهنا نود أن نسأل: ما القيمة المعنوية ما إذن لزيادة حرف المد على لفظة السبيل فى الآية السابعة والستين من سورة الأحزاب (على قراءتها كذلك) دون الآية الرابعة؟

لعل الفارق الدلالى بين اقتران لفظة مّا بحرف المدحينا وتجردها منه حينًا آخر يكمن فيما ألمح إليه أبو الفتح ابن جنى فى كتابه «المحتسب» عند توجيه قراءة ﴿ يَا حَسْرَةٌ عَلَى الْعِبَادِ ﴾ (٢) [يس: ٣٠] فهو يقول فى ثنايا هذا التوجيه:

⁽۱) انظر: التيسير في الـقراءات السبع (۱۷۸) ، وجـدير بالذكر أن القراء قـد اختلفوا عـلى هذا النحو كذلك في قراءة فاصلتي الآيتين العاشرة والسادسة والستين من السورة ذاتها (الظنونا ـ الرسولا) ، وقد استشهد ابن الصائغ بهما كذلك على حكم زيادة حرف المد للمناسبة.

⁽٢) بسكون الهاء في لفظة «حسرة».

"إن الأصوات تابعة للمعانى، فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت، ويكفيك من ذلك قولهم قطع وقطَّع (بتشديد عين الفعل فى الثانية) وكسر وكسرَّ، زادوا فى الصوت لزيادة المعنى واقتصدوا فيه لاقتصادهم فيه "(۱).

وقد استدل ابن جنى لذلك بتفسير بعض المفسرين لقوله سبحانه: ﴿لا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٥] [المائدة: ٨٩] _ حيث قالوا: هو كقولك ولا والله وبلى والله (٢) _ ثم يعلق على ذلك قائلاً:

فأين سرعة اللفظ بذكر اسم الله هنا من التثبت فيه والإشباع له والمماطلة عليه من قول الهذلي:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته . . بجانب قوسي ما مشيت على الأرض

أفلا ترى إلى تطعمك هذه اللفظة في النطق بها هنا، وتمطيك لإشباع معنى القسم عليها؟ وكذلك أيضًا قد ترى إلى إطالة الصوت بقوله من بعده:

بلى إنها تعفو الكلوم وإنما . . . نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضى

أفلا تراه لما أكذب نفسه وتدارك ما كان أفرط فيه لفظه، أطال الإقامة على قوله: «بلى» رجوعًا إلى الحق عنده، وانتكاسًا عما كان عقد عليه يمينه؟ فأين قوله هنا: «فوالله» وقوله: «بلى» منهما في قوله: لا والله وبلى والله؟! (٣)

لعل مرد زيادة حرف المد في إحدى فاصلتي سورة الأحزاب دون الأخرى

⁽١) المحتسب (ج٢ / ١٢٠).

⁽٢) فسر الشافعى _ رحمه الله _ اللغو بأنه قول العرب لا والله وبلى والله (أى بتقصير فتحة اللام في لفظة الجلالة مع تسكين الهاء) مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف، ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك، ولعله قال: لا والله ألف مرة. انظر الكشاف (ج١ / ١٣٥).

⁽٣) المحتسب (ج٢ / ٢٠٩).

هو تلك العلاقة (۱) التي فطن إليها ابن جني بين طول الصوت أو قصره والمعني، وهذا ما يتجلى بوضوح في ضوء ملاحظة ما يلي:

* أن الفاصلة المجردة من حرف المد «السبيل» قد وردت في سياق الحديث عن الظهار والتبنى وبيان وجه الحق فيهما، أما الفاصلة التي اقترنت بهذا الحرف «السبيلا» فقد وردت في سياق الإخبار عن عذاب الكفار يوم القيامة ، وندمهم آنذاك _ حيث لا يجدى الندم _ على انسياقهم في تيار الكفر والضلال.

* بينما وقعت لفظة السبيل في فاصلة الآية الأولى معمولاً لفعل الهداية «وهو يهدى السبيل» _ وقعت في فاصلة الثانية معمولاً لفعل الإضلال «فأضلونا السبيلا».

* فاعل الهداية في الآية الأولى هو الضمير العائد على الخالق سبحانه، وفاعل الإضلال في الثانية هو الضمير العائد على السادة والكبراء الذين أوردوا أتباعهم موارد التهلكة.

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات _ وبناء على ما فطن إليه ابن جنى _ نستطيع إدراك التناسب المعنوى بين كل من الفاصلتين والسياق الذى وردت فيه أعنى _ والله أعلم _ التناسب بين قصر الفاصلة الأولى وطريق الهداية القاصد، وبين طول الثانية وطريق الضلال الملتوى الذى ينحرف بسالكيه بعيداً عن السبيل (طريق

⁽۱) تبدو هذه العلاقة واضحة كذلك في زيادة حرف المد في لفظة الظنون في فاصلة الآية العاشرة من السورة ذاتها ﴿إِذْ جَاؤِكُم مِنْ فَوقَكُم ومِنْ أَسفَلَ مَنكُم وإِذْ رَاغَتَ الأَبْصَارُ وَبَلْغَتَ القَلُوبِ الحَناجِرِ وَتَظْنُونَ بِالله الظنونا﴾ إذ في زيادة هذا الحرف ـ والله أعلم ـ فضلا عن مراعاة نسق الفواصل بزيادته إيحاء بأن هذه الظنون قد بلغت ـ من حيث كثرتها وقوة سيطرتها ـ في نفوس المومنين آماداً بعيدة، وبذلك تكون فاصلة الآية قد أدت دورها في تجسيد هول هذا الموقف العصيب الذي زاغت فيه أبصار هؤلاء المؤمنين، وبلغت قلوبهم فيه الحناجر.

الحق)، ويجرفهم إلى التخبط في بيداء الكفر ومتاهات العماية، هذا فضلاً عن مناسبة هذه الفاصلة الأخيرة لموقف الندم الذي وردت في سياق تصويره، حيث تجسد بامتداد بنيتها الصوتية بحرف المد (الذي تواءمت به مع نسق الفواصل) آهات الحسرة الوالهة التي تكتظ بها حناجر هؤلاء النادمين يوم القيامة.

نستطيع القول إذن _ فى ضوء ما تقدم _: إن من القصور أن نرد إلى ملحظ الإيقاع وحده خروج إحدى الفواصل المتماثلة عن الأصل؛ ذلك لأن مثل هذا الخروج فى البيان القرآنى المعجز إذ يحقق تناسب الفاصلة _ إيقاعيًا _ مع نسق الفواصل يحقق فى الوقت ذاته تناسبها _ تعبيريًا _ مع ما تقتضيه طبيعة المعنى أو تتطلبه خصوصية السياق .





درج كثير من دارسى البلاغة العربية على ترديد مقولة مؤداها: أن التقسيم الثلاثى لعلوم البلاغة (المعانى ـ البيان ـ البديع) لم ينشأ إلا على أيدى البلاغيين المتأخرين الذين وجهوا دفة البحث البلاغى بعد عبد القاهر الجرجانى، تلك المقولة التى تدل فى ترددها لا على هذا التحديد التاريخى لظاهرة التقسيم فحسب، بل على ما يستتبعه هذا التحديد من النظر إلى تلك الظاهرة بوصفها إحدى الشوائب التى طرأت على الفكر البلاغى فى تراثنا بعد القرن الخامس الهجرى، أى بعد أن أخذت زهرة هذا الفكر في الذبول، وصار مده إلى التراجع والانحسار.

والحق أن هذه المقولة و رغم ذيوعها و محل نظر؛ ففكرة هذا التقسيم هي إحدى الأفكار التي شعلت أذهان البلاغيين في تراثنا العربي منذ عصر مبكر، وهذا ما نود تجليت في صفحات هذا البحث بالكشف عن الجذور الأولى لتلك الفكرة، والخط التطوري الذي سارت فيه، حتى يتسنى لنا تصور تلك الظاهرة من ظواهر التراث البلاغي في سياقها التاريخي الصحيح ؛ ليكون الحكم لها أو عليها بعد ذلك قائمًا على أساس؛ فالحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقال.

وبداية نود الإشارة إلى أن هناك ظاهرتين تتجليان في تراثنا البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجرى تقريبًا كانتا في ما يبدو هما الأساس الذي ارتكزت عليه المقولة السابقة . هاتان الظاهرتان هما:

١- تداخل المباحث البلاغية في مؤلفات تلك الفترة:

فمما لا جدال فيه أنا لا نكاد نجد من بين الكتب التي توارثناها عن تلك الفترة كـتابًا واحدًا تتميز فـيه الحدود بين مباحث علوم البلاغـة الثلاثة تميزها في

كتب البلاغيين المتأخرين، وهذا ما استند إليه أستاذنا أمين الخولي في نسبة الفصل بين تلك العلوم إلى هؤلاء البلاغيين، فهو يشير إلى هذا التداخل في كتابي عبد القاهر الجرجاني «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز»، مستدلا به على أن ظاهرة الفصل لم تعرف طريقها إلى مسار الفكر البلاغي إلا بعد القرن الخامس الهجرى، فهو يقول:

"... فإن جنحت إلى أن تعد أسرار البلاغة من البحث البياني الصرف لقيتك فيه أبحاث السجع والتجنيس بأقسامه وأنواعه، وذلك مما صار بعد استقرار القسمة من علم البديع، كما ستجد فيه الحديث عن المجاز العقلي بمناسبة الكلام عن المجاز اللغوى، وقد انتهت القسمة أخيرًا إلى وضع المجاز العقلي في علم المعاني، وإن أنت جعلت دلائل الإعجاز من علم المعاني ـ بتحكم ـ لقيتك فيه أبحاث الكناية والاستعارة والتمثيل، وكل هذا مما استقر أخيرًا في علم البيان»(١).

٢. غيبة المصطلحات الدالة على التقسيم:

فنحن لا نجد في مؤلفات تلك الفترة استخدامًا لتلك المصطلحات الثلاثة التي أصبح كل منها ـ فيما بعد ـ عنوانًا لأحد فروع البلاغة، أجل لقد أشار عبدالقاهر الجرجاني إلي ما أسماه «علم البيان» (۱) ، ولكن هذا المصطلح لديه لم يكن قد صار بعد واحدًا من مصطلحات التقسيم؛ وذلك لأن لفظة البيان عنده كانت ترادف لفظة البلاغة، وهذا يعني أن دائرة علم البيان في نظره تضم في حوزتها كل ما تضمه دائرة علم البلاغة.

⁽١) أمين الخولي: مناهج تجديد ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، دار المعرفة سنة ١٩٦١م.

⁽٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤ ـ الطبعة الثالثة ـ دار المنار سنة ١٣٦٦ هـ.

لقد استند كثير من مؤرخى (۱) البلاغة على تلك الظاهرة فى تحديد بداية التقسيم، وعلى أساسها نُسبت تلك البداية إلى الزمخشرى فى رأى، وإلى السكاكى وأتباع مدرسته فى رأى آخر، أما الزمخشرى فلأنه أول من استخدم مصطلح «علم المعانى» عاطفًا عليه مصطلح علم البيان (۱) «والعطف يعنى التمايز والمغايرة»، وأما مدرسة السكاكى فلأن المصطلحات الثلاثة قد تحددت بدقة على أيديهم، وارتبط كل منها ـ بشكل واضح ـ بميدانه الخاص ومباحثه المحددة.

والواقع أنا نسلم بتحقق هاتين الظاهرتين في تراثنا البلاغي حتى القرن الخامس الهجرى، ولكن الذى لا نسلم به هو تصور التنافى بين كل من هاتين الظاهرتين والظاهرة التي نحن بصدد التأريخ لها، فتداخل المباحث البلاغية في مؤلفات تلك المرحلة المبكرة لا يستلزم - ضرورة - أن تكون تلك المباحث في أذهان مؤلفي تلك المؤلفات ركامًا لا تمييز بين عناصره، وهذا ما سوف يتأكد لنا بعد قليل، وكذلك الشأن في تأخر نشأة المصطلحات الدالة على التقسيم عن تلك المرحلة؛ إذ من المسلم به أن تحرير مصطلح من المصطلحات إنما هو خطوة تالية لتخلق مدلوله وبروزه إلى حيز الوجود، فشأن استقرار المصطلحات في كل علم وفن هو كشأن الاستقرار على أسماء الشوارع والميادين في مدينة ثم تخطيطها وتنفيذها من قبل.

متى بدأت ظاهرة الـتقسيم في تراثنا البلاغي إذن؟ ومـا المراحل التي مرت بها حتى استقرت على تلك الصورة المعروفة المتوارثة؟

⁽۱) انظر د. شـوقى ضيف: الـبلاغـة تطور وتاريخ ص ۲۲۱ ، دار المعـارف ، د. على عشـرى زايد ـ البلاغة العربية ص ۱٤۱ ، مكتبة الشباب سنة ۱۹۷۷م.

⁽٢) انظر: الكشاف، جدا، ص١٦.

إن هذه الظاهرة _ فيما نعتقد _ هي إحدى الظواهر التي تمتد بجذورها الأولى إلى المراحل الأولى في تاريخ البلاغة العربية، فهي واحدة من ثمار ذلك الجدل الذي ثار منذ عصر مبكر في تراثنا العربي حول فكرة الإعجاز القرآني، فهذا الجدل الذي احتدم في بيئة المتكلمين قد كان له عميق الأثر لا في بداية البحث النظرى في الظواهر والفنون البلاغية فحسب، بل في بداية التمييز بين تلك الظواهر والفنون على نحو يخدم _ من منظور كثير من هؤلاء المتكلمين حقيقة الإعجاز.

وليس من غايتنا هنا الخوض في تفاصيل قضية الإعجاز وتداعياتها الكلامية، وبحسبنا أن نشير إلى أنها قد تمخضت عن ذيوع الرأى القائل بأن مناط الإعجاز ومظهر التحدى في لغة البيان القرآني هو النظم أو التأليف، إذ إن هذا الرأى _ فيما نحسب _ قد كان بمثابة «الجذر النظري» الذي تفرعت عنه محاولات الفصل بين ظواهر البلاغة، أى أن تلك المحاولات قد نشأت في ظل إحساس هؤلاء المتكلمين بضرورة التمييز بين ظاهرة النظم التي وقع بها الإعجاز في نظرهم، وغيرها من الظواهر التي لا يتعلق الإعجاز بها لذاتها؛ لأنها ليست سائدة في كل سور القرآن وآياته من جهة؛ ولأنها من التقاليد الفنية التي عرفتها العربية قبل نزول القرآن وتفوق فيها الشعر العربي من جهة أخرى.

ويمكن القول بأن هذه الظاهرة قد مرت حتى نهاية القرن الخامس بمرحلتين متعاقبتين:

الأولى: تم فيها التمييز بين النظم والبديع.

والثانية: كان التمييز فيها بين النظم واللفظ.

ونود في الصفحات التالية أن نجلي أثر كل من هاتين المرحلتين في بلورة

معالم الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة.

المرحلة الأولى: التفرقة بين النظم والبديع:

لم يكن كل من مصطلحي النظم والبديع خلال تلك المرحلة (التي تنتهي بنهاية القرن الرابع الهجرى تقريبًا) قد تحدد بمدلوله الدقيق الذي اقترن به فيما بعد؛ فلقد كان البديع ذا معنى عام يشمل كثيرًا من الألوان البلاغية التي تم الفصل بينها في المرحلة التالية، فالبديع لدى ابن المعتز _ على سبيل المثال _ يشمل الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد أعجاز الكلام عملي ما تقدمها والمذهب الكلامي(١)، أي أنه كان يشمل ظواهر بلاغية آل أمر بعضها - فيما بعد - إلى ما سمى «علم البيان»، وبعضها الآخر إلى ما سمى « علم البديع » ، أما مصطلح النظم فقد كان يقصد به _ إجمالاً _ طريقة تأليف العبارة، أي أنه لم يكن يعنى (كالبديع) فنونًا وألوانا بلاغية بعينها، ومع ذلك فإن كثيرًا من متكلمي تلك المرحلة قد ركزوا على ربط الإعجاز البلاغي للقرآن بالنظم، على حين نفوا ـ صراحة أو ضمنًا ـ أن يكون هذا الإعجاز وقفًا على البديع، ولعل السر في ذلك هو الرغبة في تمييز زاوية التفرد في لغة البيان القرآني، والابتعاد بها عن هذا البديع الذي كان استخدامه في الشعر _ آنذاك _ مثار خصومة وجدل بين النقاد ودارسي الأدب، والذي كانت نماذجه لدى الشعراء تسمو إلى مستوى الفنية والجمال حينًا، وتنحط إلى هوة التعقيد والتكلف حينًا آخر.

لقد كان زعيم المعتزلة (الجاحظ) هو أول من رصد ظاهرة البديع في الشعر العربي مشيداً بأثرها في فنيته ، بل لقد بالغ في الإعجاب بالبديع حتى زعم أنه السر في تميز العربية وتفوقها على غيرها من اللغات، فالبديع على حد قوله:

⁽١) انظر: كتاب البديع ـ عبدالله بن المعتز ، دار المسيرة ـ بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

"مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان" (۱) ومع ذلك فإن الجاحظ في تناوله لقضية الإعجاز قد جعل جهة هذا الإعجاز منوطة لا بالبديع الذي بالغ بالإعجاب به في الشعر _ بل بالنظم، وهذا ما يتجلى في عنوان كتابه الذي لا يزال مفقوداً حتى الآن، "نظم القرآن" وفي استخداماته المتكررة لمصطلح النظم في كتبه الأخرى، ومعنى ذلك أن النظم في نظر الجاحظ يتميز _ من حيث أثره الفنى _ من البديع، فكل منهما عنده هو وسيلة للسبق أو التفرد الفنى، ولكن يبقى الفارق بينهما في نظره ماثلاً في أن تفرد البديع هو في حدود طاقات البشر، أما تفرد النظم في القرآن فهو تحد وإعجاز لتلك الطاقات، أو على حد وصف الجاحظ له "نظم لا يقدر على مثله العباد" (۲).

وتتضح هذه التفرقة (بين النظم والبديع) لدى رجل من أبرز علماء الكلام في القرن الرابع الهجرى هو أبو بكر الباقلاني ت سنة ٤٠٣ هـ، بل إن تلك التفرقة تعد أحد المحاور الأساسية في كتابه «إعجاز القرآن»، والنافذة التي أطل من خلالها على ميدان البلاغة كي يسهم فيه إسهامًا كانت له آثاره في كثير ممن تلاه من البلاغيين.

لقد كانت وجوه الإعجاز القرآني في نظر الباقلاني ثلاثة:

١ ـ إخباره عن الغيوب.

٢ ـ تضمنه قصص الأولين وسير المتقدمين.

٣ ـ أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم

⁽١) البيان ـ التبيين ، جـ٤ ، ص ٥٥ .

⁽٢) الحيوان ، جـ ٤ ، ص ٩ .

عجز الخلق عنه (۱) ، غير أن وقفة الباقلانى إزاء الوجهين الأولين كانت خاطفة شديدة الاقتضاب إذا قيست إلى وقفته إزاء النظم الذي شغل حيزًا كبيرًا من اهتمامه، واستغرق حديثه عنه ما يربو على نصف صفحات كتابه؛ ذلك أنه كان معنيًا بإبراز تفرد النظم القرآنى وتمايزه من سائر الطرق التعبيرية التى سلكها العرب، والفنون التى عرفوا بها، واشتهروا بامتلاك ناصيتها، وقد اقتضاه ذلك أن يقف طويلاً للتدليل على هذا التمايز ، وأن هذا النظم على حد تعبيره «خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم» أو «لا يتفاوت تفاوت كلامهم» أو «يخرج عن عامة كلام الإنس والجن» (۱).

من منطلق العناية بإبراز ذلك التمايز في النظم القرآني قطع الباقلاني ـ في فصلين متتاليين ـ بنفي ظاهرتي الشعر والسجع من القرآن، ومن هذا المنطلق ذاته كانت تفرقته بين النظم والبديع (الذي كان عنده يشمل معظم فنون البلاغة) ؛ فهو يعرض لأكثر من عشرين لونًا من البديع، ثم يصرح بأنه لا سبيل إلي معرفة إعجاز القرآن عن طريقها ؛ لأنه طريق «لا يتعذر وباب لا يمتنع، وكل يأخذ فيه مأخذًا ، ويقف فيه موقفًا على قدر ما معه من المعرفة، وبحسب ما يجده من الطبع ، فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذي إليه، ولا إمام يقتدى، ولا يصح وقوع مثله اتفاقًا»(٣).

فمعرفة وجه الإعجاز في لغة القرآن هي ـ في نظر الباقلاني ـ وقف على النظم دون البديع؛ وذلك لأن تلك اللغة قد تفردت بهذا النظم، فارتقت به ومن

⁽۱) انظر: إعجاز القرآن للباقـلاني، على هامش الإتقان في علوم القـرآن ص ٤٧ وما بعدها، المكتـبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م.

⁽٢) انظر السابق، ص ٥١ ـ ٥٧ .

⁽٣) انظر السابق، ص ١٤٩.

خلاله إلى طبقة غير متفاوتة فى البيان يتعذر الارتقاء إليها على طاقات البشر، فهو من هذه الزاوية يتمايز من البديع الذي لم تتفرد لغة القرآن بظواهره؛ إذ هى ظواهر عامة عرفها العرب فى شعرهم ونثرهم، وتفاوتت درجات إبداعهم فيها بتفاوت حظوظهم من الموهبة وطاقاتهم فى التعبير.

على أن ذلك لا يعنى أن الباقلانى يغض من شأن البديع، أو من بلاغة فنونه فى لغة القرآن، فإشارته إلي تفاوت تلك الفنون إنما تعنى _ ضمنًا _ أنها قد بلغت فى تلك اللغة الخالدة أسمى درجات البلاغة، ولكن يبقى بعد ذلك أن بلاغتها تلك إنما نشأت فى أحضان النظم القرآنى لتدعم فنيته، لا لتستقل دونه بالإعجاز، هذا ما يقرره الباقلانى حيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقًا بهذه الوجوه الخاصة ووفقًا عليها ومضافًا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع(۱)».

ثم يعود الباقلاني إلى تأكيد ذلك الرأى في موطن آخر من كتابه، وذلك حين ينقل عن الرماني (دون أن يصرح باسمه) تقسيمه للبلاغة إلي عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان (٢٠)». ثم ينسب إليه الزعم بأن الإعجاز يتعلق بتلك الوجوه التي تسمى (كما يصرح الباقلاني) البديع، ثم يرد على هذا الزعم قائلا:

⁽١) انظر السابق ، ص ١٥١ .

⁽۲) السابق، ص ۱٦٠ ، وانظر : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٧٦ ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

«... إنما ننكر. أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه بما يتصل به الكلام ويفضى إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فإنى لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه، وصاحب المقالة التي حكيناها أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، وما قرن به من الوجوه..»(۱).

والباقلانى فى هذا النص يبدو متحاملا على الرمانى، ولعل هذا التحامل هو أثر من آثار الخلاف المذهبى بين الرجلين (٢)؛ ذلك أن الرمانى لم يذهب إلى أن وجها من وجوه البلاغة التى ذكرها معجز بذاته، بل إن هذا هو ما صرح بعكسه حيث يقول:

«وظهور الإعـجاز في الوجـوه التي نبينها يكون باجتمـاع أمور يظهـر بها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى طبقة»(٣).

وإذا كان الباقلانى قد ذهب إلى أن النظم أو «ما يتصل به الكلام ويفضى إليه هو مناط التحدى ومرد الإعجاز» فإن ذلك بعينه هو ما ذهب إليه الرمانى وصرح به فى عبارات نقل بعضها الباقلانى (دون أن ينسبها إليه!!) وذلك حيث يقول:

« وأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا صار التحدى فيها بالمعارضة

⁽١) السابق ، صـ١٧١، ١٧٠ .

⁽٢) الرماتي معتزلي والباقلاني علم من أعلام الأشاعرة.

⁽٣) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، ص ٧٨ .

لتظهر المعجزة، ولو قال قائل: قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن أحدًا أن يأتى بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قبل لكان ذلك باطلاً؛ لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليها (١).

فعبارات الرمانى فى هذا النص قاطعة فى أن نسق القرآن أو أسلوبه المتفرد فى صياغة الجمل وبناء التراكيب هو _ بالدرجة الأولى _ زاوية التحدى ومناط الإعجاز، ومؤدى ذلك أن الوجوه البلاغية العشرة التى ذكرها لم تبلغ _ فى نظره _ حد الإعجاز في لغة القرآن إلا لكونها متلبسة بهذا النظم، منبثقة عنه، متساوقة مع دلالاته ومراميه، وهذا ما ينفى عن الرمانى تلك التهمة التى ألصقها به الباقلانى، فنظرته إلى التأليف هنا لا تكاد تختلف عن نظرة الباقلانى إلى النظم، ولعل مما يدعم ذلك أن مصطلحى «النظم والتأليف» كانا مترادفين على لسان الباقلانى، وأن عبارة «عجيب النظم بديع التأليف» كانت من أكثر العبارات دورانًا فى كتابه.

هذا الإلحاح على ربط الإعجاز بالنظم أو التأليف لدى هؤلاء المتكلمين كان وفيما نعتقد _ بمثابة الجذر النظرى لاستقلال علم المعانى، ومن الصحيح أن مصطلح النظم لدى هؤلاء لم يظفر _ كما أسلفنا القول _ بتحديد واضح نستكشف من خلاله وعيهم بميدان هذا العلم، أو بطبيعة المباحث التي يتناولها على نحو ما سنرى لدى عبد القاهر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذا الإلحاح على «نظم القرآن» والتأكيد على أنه قد نهض _ وحده _ بتحقيق الإعجاز في كثير من الآيات _ كان بمثابة إيذان بالفصل بين خصوصيات هذا النظم وأسراره من جهة،

⁽۱) السابق ، ص ۱۰۷ .

وما سواها من الفنون أو الوجوه التى عرفت _ آنذاك _ باسم البديع أو البلاغة من جهة أخرى، فمثل هذا الفصل هو تحقيق للغاية التى استقطبت اهتمام المتكلمين، وهى تحديد «جهة التفرد» في لغة القرآن الكريم ، والتفرقة (على مستوى النظرية) بين ما هو معجز بذاته، وما ليس كذلك من الظواهر الفنية.

على أننا لا نستطيع القطع بعدم تمثل المتكلمين في تلك المرحلة لميدان علم المعانى، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن فنون البديع أو البلاغة التى بلغت عشرة لدى الرمانى وزادت عن خمسة وعشرين لدى الباقلانى ليس من بينها (إذا استثنينا الإيجاز وبعض صور الإطناب) ما نعده الآن من مباحث هذا العلم كالتقديم والتأخير أو الذكر والحذف، أو التعريف والتنكير، أو القصر، أو الفصل والوصل. . أيرجع السر فى ذلك إلي افتقاد الوعى ـ لدى هذين الرجلين ـ بفنية تلك الظواهر، ودورها الأصيل فى تحقيق الإعجاز؟ أم أنه راجع إلى إيمان كل منهما بأن مثل تلك السظواهر لا تنتمى إلى البديع أو البلاغة (بالمفهوم السائد لهذين المصللحين حينذاك) بل تنتمى إلى النظم أو التأليف؟ إن هذا الافتراض الأخير هو ما نرجحه فى ضوء ما هو معلوم من رحابة الثقافة وعمق النظر لدى الرجلين من جهة، ومن أن معظم تلك الظواهر كانت قد تحددت على أيدى علماء آخرين سابقين أو معاصرين لهما من جهة أخرى (۱).

وإذا كانت التفرقة بين النظم والبديع خالال تلك المرحلة هي الأساس النظرى لاستقلال علم المعاني فيما بعد، فإن التفرقة بين بعض ألوان البديع وبعضها الآخر كانت فيما نرى هي أساس استقلال كل من علمي البيان والبديع، وتلك التفرقة الأخيرة هي ما انفرد الباقلاني بتحديد معالمها، فعند

⁽١) أمثال أبي عبيدة والفراء وابن قتيبه وابن فارس وغيرهم.

تعرضه لتلك الألوان البديعية للكشف عن مدى تعلقها بالإعجاز وضع مبدأه الذى يقرر في حسم:

«كل ما يمكن تعلمه، ويتهيأ تلقنه، ويمكن تلخيصه، ويستدرك أخذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به(۱)».

فعلى أساس هذا المبدأ انقسمت ظواهر البديع في نظر الباقلاني إلي قسمين متمايزين:

أولهما: لا يتعلق به الإعجاز أصلاً؛ لأنه مما يمكن «تعلمه وتلخيصه»، أى أن تجويده والبلوغ به إلى أقصى درجات الفنية أمر غير متعذر على البشر، وقد صرح الباقلاني بأن فنون السجع والتجنيس والمطابقة تندرج _ في نظره _ في هذا القسم (٢).

والشانى: يصح تعلق الإعجاز به، ويتضمن تلك الظواهر التى «تتفاوت» درجاتها الفنية من نظم إلى نظم، والتى بلغت فى المنظم القرآنى المعجز درجة متعذرة على طوق البشر، ومن الألوان التى يصرح الباقلانى باندراجها فى هذا القسم: الاستعارة والتشبيه والإيجاز وحسن البيان.

إن هذا التقسيم الذي حدد الباقلانى مبدأه فى نهاية القرن الرابع الهجرى تقريبًا كان _ فيما نظن _ هو نقطة البداية فى طريق الفصل بين حقلى علم البيان وعلم البديع. ولعلنا نلاحظ أن الظواهر الثلاثة التى تضمنها القسم الأول لديه هى من أهم مباحث علم البديع _ إن لم تكن أهمها _ لدى البلاغيين المتأخرين، وأن التشبيه والاستعارة _ من القسم الثانى _ هما ركيزة علم البيان فى نظر هؤلاء

⁽١) إعجاز القرآن، جـ٢، ص ١٨١.

⁽٢) السابق _ نفسه.

، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الباقلاني لم يطبق مبدأه السابق إلا على وجوه البلاغة العشرة التي نقلها عن الرماني، وأنه قد صرح في هذا الصدد بأن غرضه من هذا التطبيق ليس هو الاستقصاء والحصر بل التمثيل^(۱) ـ إذا أضفنا ذلك أدركنا مدى فعالية هذا المبدأ في إرساء فكرة الفصل بين هذين العلمين من علوم البلاغة الثلاثة، بل لعلنا نضيف أن نفي الباقلاني تعلق الإعجاز بظواهر القسم الأول كان وراء تلك النظرة غير المنصفة لعلم البديع في التراث البلاغي ، حيث عده هذا العلم ذيلاً للبلاغة، وعدت ظواهره محرد طلاءات وحلى خارجية يقتصر دورها على التحسين أو التزيين، لا الخلق أو البناء.

المرحلة الثانية. التفرقة بين النظم واللفظ ،

إذا كانت المقارنة بين النظم «والبديع» قد أسفرت في نهاية القرن الرابع الهجرى عن إرساء مبادئ الفصل بين ميادين البلاغة الثلاثة دون تحديد قاطع لطبيعة كل ميدان منها، أو للمباحث التي تندرج فيه، بل دون تحديد لمفهوم النظم ذاته _ فإن المقارنة بين النظم واللفظ _ في القرن الخامس _ قد أسفرت عن ذلك كله، وهذا ما نجده واضحًا لدى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ، حيث كانت تلك المقارنة لديه واحدة من الركائز الأساسية التي أرسى عليها نظريته الشهيرة في النظم.

ونود أن نبادر بالإشارة إلى أن عدول عبد القاهر الجرجانى عن المقارنة بين النظم والبديع إلى المقارنة بينه وبين اللفظ لا يمثل انحرافًا عن تلك النظرة التى رأيناها لدى المتكلمين السابقين عليه في تأصيل الإعجاز القرآنى، بل على النقيض من ذلك كان هذا العدول استمراراً لتلك النظرة ، وبناء عليها، وترسيخًا

⁽١) انظر: السابق ص ١٩١ .

لأبعادها وملامحها، ولعل مما يؤكد ذلك أن الفنون البلاغية التى تنضوى تحت مصطلح «البديع» في نظر هؤلاء تندرج كلها بشكل أو بآخر ـ كما سنرى ـ تحت مصطلح «اللفظ» عند عبد القاهر، أما هذا العدول ذاته فلعله راجع إلى تأثر عبد القاهر بقضية اللفظ والمعنى، وعنايته بالرد على من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة، وإلى إحساسه ـ فى الوقت ذاته ـ باستقرار «البديع» وخمود الخلاف الذى احتدم حوله فى القرنين الثالث والرابع من جهة أخرى.

لقد صرح عبد القاهر في مقدمة «دلائل الإعجاز» أن غايته هي بيان زاوية التفرد أو «الجهة التي منها قامت الحجة» (۱) في بلاغة القرآن، ومن ثم راح يرصد في ثنايا هذا الكتاب مزايا الحسن أو القيم الجمالية الفاعلة في بلاغة الكلام، عميزًا بينها على النحو الذي يؤكد من خلاله أن النظم أو «توخي معاني النحو بين معاني الكلم» هو تلك الجهة، فهو يقرر أن تلك المزايا تنقسم من حيث متعلقها عند التحليل ـ إلى قسمين:

١ _ مزايا النظم.

٢ _ مزايا اللفظ.

يقول:

«.. وجملة الأمر أن ههنا كلامًا حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثًا قبوًى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهبو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيمه، وتراك قد حفت فيمه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرته في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة...»(٢).

⁽١) دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، ص ٧ .

ونستطيع القول بأن هذا التقسيم الذى ألح عليه عبد القاهر في غير موطن (۱) من دلائل الإعجاز قد حدد بشكل حاسم معالم الفصل بين ميداني علم المعانى وعلم البيان، ويتجلى ذلك في ضوء الحقيقتين التاليتين:

الأولى: من المسلم به أن نظرية النظم لدى عبد القاهر هى التربة التى نبتت فيها ونضجت مباحث علم المعانى؛ فتلك المباحث كما حددها البلاغيون المتأخرون ليست سوى مزايا النظم وخصوصياته لدى عبد القاهر.

الثانية: أن اللفظ الذي يقابل النظم في هذا التقسيم لا يعنى اللفظ المفرد، وإنما يعنى اللفظ المستخدم (الحي) المتفاعل بدلالته الخاصة في بناء العبارة أو نظمها؛ فلقد كانت دلالات الألفاظ المفردة على معانيها في نظر عبدالقاهر ـ كما يقرر علم اللغة المعاصر ـ مجرد صور صامتة أو ميتة مختزنة في ذهن الفرد أو في باطن المعجم، ومن ثم بادر بتنحيتها نهائيًا عن مسرح بحثه في وسائل البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا ما قرره حين قال:

«ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل»(٢).

وإذا كان مصطلح اللفظ في التقسيم السابق لا ينصرف إلى اللفظ المفرد فإنه لا ينصرف _ أيضًا _ إلى اللفظ المستخدم على إطلاقه، بل إلى نوع خاص منه وهو ما كان ذا دلالة مجازية، أو ما كان دالا على «معنى المعنى المعنى (۳)» على حدد اصطلاح عبد القاهر، وهذا ما حدده بنفسه حين قال _ في موطن آخر _ بصدد

⁽۱) انظر: ص ۳۲۹، ص ۳٤٦.

⁽٢) السابق ص ٥٧ ، انظر : ص ٣٥ وما بعدها.

⁽٣) انظر: السابق ص ٢٠٣.

إقرار ذلك التقسيم: «اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم، فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»(١).

إن هذا النص يؤكد لنا ما سبق أن ألمحنا إليه من أن التفرقة بين ميدان علم المعانى وميدان علم البيان قد استقرت أصولها على يدى عبدالقاهر الجرجانى _ قد يقال: إن مصطلح «علم البيان» كان لديه ذا مدلول عام (۲) يرادف به «علم البلاغة»، وقد يقال كذلك إنه لم يشر أصلا إلى مصطلح «علم المعانى» في كتابيه الشهيرين: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا أو ذاك مما لا جدال فيه، ولكن يبقى مع ذلك أن الذين حددوا المصطلح الأول ووضعوا المصطلح الثانى لم يفعلوا ذلك إلا على أساس تفرقته _ في ضوء نظرته للإعجاز _ بين مرية النظم ومزية اللفظ ، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن مرية «النظم» قد أصبحت لدى هؤلاء البلاغيين مناط البحث في علم المعانى، وهنا نشير إلى أن «مزية اللفظ» التي تنحصر _ كما يبدو في النص السابق _ في الاستعارة والكناية والتمثيل قد أصبحت هي قوام البحث في علم البيان في نظرهم.

ولعل من الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام هو أن حصر عبد القاهر لمزية اللفظ في تلك الصور أو الألوان ذات الدلالة المجازية قد كان ـ فيما نظن ـ هو السبب في بعض الظواهر التي برزت في تناول البلاغيين المتأخرين لعلم البيان، والتي أصبحت في نظر كثير من دارسي البلاغة العربية محل تساؤل أو نقد موجه

⁽١) السابق ، ص ٣٢٩ .

⁽٢) انظر السابق ، ص ٤ ، ٥ وكذا ص ٣٥ .

إلى هؤلاء البلاغيين فحسب!! من ذلك:

أ تصدير هذا العلم بالبحث في أنواع دلالة اللفظ: الوضعية والتضمنية والالتزامية؛ وذلك للتأكيد على أن الدلالتين الأخيرتين فحسب هما مدار البحث في هذا العلم الذي يختص _ كما يصرح السكاكي _ بالنظر فيما لا يتحقق إلا فيهما من الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما»(١).

◄ التوقف في عد التشبيه ـ لأن الدلالة فيه وضعية ـ مبحثًا أصيلاً في ميدان هذا العلم، ثم تبرير التعرض له في هذا الميدان بأن الاستعارة لا تقوم إلا على أساس التشبيه.

إخراج كثير من البلاغيين للمجاز العقلى ـ لأنه ليس تجاوزًا في دلالة اللفظ ـ من حوزة علم البيان ، فلقد استدرك الخطيب القزويني على السكاكي في إقحامه ذلك الضرب من المجاز في نطاق هذا العلم، ثم أدرجه في نطاق علم المعانى، وتابعه في ذلك من خلفه من البلاغيين.

ونود في هذا الصدد أن نضيف أن حرص هؤلاء البلاغيين المتأخرين على جعل علم البيان تاليًا أو لاحقًا لعلم المعاني إنما يرتد _ فيما نحس _ إلى طبيعة نظرة عبد القاهر إلى كل من "مزية النظم" و "مزية اللفظ" _ لقد برر السكاكي ذلك الترتيب بين العلمين في كتابه فقال: "إن علم البيان شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار" (")، وهو تبرير لا يكاد يختلف عما قرره عبد القاهر من أن الإعجاز لم يتعلق بمزايا اللفظ في القرآن الكريم إلا لكونها أثرًا من آثار

⁽۱) انظر: مفتـاح العلوم ص ١٤١ ، وجلى أن الشبه واضح بين عبارات السكاكى في تحــديد مجال علم البيان، وعبارات عبد القاهر في تحديد مزية اللفظ وقصرها على «دلالة المعنى على المعنى».

⁽۲) السابق ص ۷۰ .

نظمه المتفرد، وخيطًا من خيوط نسيجه المحكم، فكل من «الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلمة وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو»(۱).

وإذا كانت تفرقة عبد القاهر بين مزية النظم ومزية اللفظ قد أقرت معالم الفصل بين هذين العلمين لدى البلاغيين المتأخرين _ فإن تحديده لمفهوم هاتين المزيتين قد وضع الركائز الأساسية التي استند إليها هؤلاء البلاغيون في تعريف كل منهما:

أما مزية النظم: فقد حددها عبد القاهر بقوله:

«وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معانى النحو، وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التفكير في «سؤدد» من قوله (۳): «تنقل في خلقي سؤدد» ، وفي دهر من قوله: «فلو إذ نبا دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدًا وفي كل شيء. . بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم» (۳).

⁽١) دلائل الإعجاز ، ص ٣٠٠ .

⁽٢) الضمير يعود على إبراهيم بن العباس الذي حلل عبد القاهر أبياتًا له قبل هذا النص مباشرة.

⁽٣) دلائل الإعجاز، ص ٦٩ ، ٧٠ .

فمزية النظم في نظر عبد القاهر _ كما يتجلى فى هذا النص _ ترتكز على أساسين:

۱ ـ معانی النحو ووظائفه وما تحفل به طرائق أدائها من إمكانات ثریة أو «وجوه» و «فروق» (۱) یستثمرها ویتخیر من بینها الناظم.

٢ ـ تحقق الملاءمة بين هذه المعانى والمـوقف الذى ترد فيه، أو الغرض الذى
 تصاغ من أجله.

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نقرر أن هذين الأساسين كانا هما المحور الذى أدار حوله البلاغيون المتأخرون تعريفهم لعلم المعانى، وبحسبنا هنا أن نشير إلى التعريف السائد له فى تراثنا البلاغى، والذى صاغه الخطيب القروينى بقسوله: «هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق مقتضى الحالى»(٢).

فأحوال اللفظ في نظر القزويني _ كما يتضح في حصره لمباحث هذا العلم _ هي معانى النحو عند عبد القاهر، كذلك فإن مطابقة تلك الأحوال لما أسماه القرويني مقتضى الحال هي بعينها ملاءمة معانى النحو للغرض في نظر عبدالقاهر، بل إن هذا هو ما صرح به القزويني نفسه حين قال:

« وهذا _ أعنى تطبيق الكلام على مقتضى الحال _ هو الذى يسميه الشيخ عبدالقاهر بالنظم حيث يقول: النظم تآخى معانى النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التى يصاغ لها الكلام (٣)» ، وهو تصريح له دلالته القاطعة على

⁽١) انظر في هذين المصطلحين: بحــثنا للدكتــوراه: المعنى في البلاغــة العربيــة ص ٧٤، ٧٤ ، مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

⁽٢) الإيضاح في علوم البلاغة ص ١٥ ، دار الكتب العلمية ببيروت ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٥م.

⁽٣) السابق ص ١٢ .

أن ذلك التعريف السائد لعلم المعانى في كتب البلاغيين المتأخرين لا يعدو أن يكون تلخيصًا مركزًا، أو صياغة منطقية «جامعة مانعة» لرأى عبدالقاهر في مزية النظم».

أمامزية اللفظ: فقد حددها عبد القاهر في أثناء تعليقه على إحدى المقولات السائدة في عصره ، والتي ربما احتج بها _ كما يصرح _ أصحاب اللفظ، تلك المقولة هي:

«لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك»(١).

ولا يتسع المقام هنا لنقل نص عبد المقاهر كاملاً في هذا التعليق الذى استغرق أكثر من أربع صفحات (٢) في دلائل الإعجاز ؛ ولذا فنحن مضطرون إلي أن نجتزئ منه ما يقفنا على المبادئ التي تحدد «منزية اللفظ» في نظره، وأن نشفع كل مبدأ منها بالإشارة إلى ظلاله الواضحة وأثره القوى في تصور البلاغيين المتأخرين لعلم البيان كما يبدو في تعريفه لدى السكاكي بأنه «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان فيحتزر بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه» (٢).

أو في تعريف الخطيب القزويني له بقوله: هو «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»(٤) وتلك المبادئ هي:

⁽١) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ .

⁽٢) انظر : دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ ـ ٢١٠ .

⁽٣) مفتاح العلوم ، ص ٧٠ .

⁽٤) الإيضاح ، ص ٢١٥ .

أولا: ينفى عبد القاهر أن يكون اللفظ المراد فى تلك المقولة هو اللفظ الدال على معناه ، والحجة التى يدعم بها هذا النفى هى: أنه «لا يخلو السامع من أن يكون عالمًا باللغة وبمعانى الألفاظ التى يسمعها، أو يكون جاهلاً بذلك، فإن كان عالمًا لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر، وإن كان جاهلاً كان ذلك فى وصفه أبعد».

وتلك الحـجة هى مـا سيقـت بعينهـا لدى السكاكى والقزوينى ـ واضـعى التـعريفين السـابقين ـ للتدليل علـى أن «إيراد المعنى الواحد بطرق مـختلفـة في وضوح الدلالة عليه» لا يتأتى بالدلالات الوضعية (١١).

ثانيًا: لا ينصرف مصطلح « اللفظ » في المقولة السابقة ـ كما يصرح عبدالقاهر ـ إلا إلى الألفاظ ذات الدلالة المجازية، أو دلالة «المعنى على المعنى»، فتلك هي التي يتحقق فيها التسابق أو التفاوت المشار إليه؛ وذلك لأنها ـ دون الدلالة الوضعية ـ «مما يدرك بالفكر، ومما يتجدد العلم به عند سماع الكلام».

ويبدو أثر هذه الفكرة واضحًا لدى كل من السكاكى والقروينى في شرحهما لتعريف علم البيان ،حيث صرح كل منهما بأن الدلالة المجازية هى ميدان البحث في هذا العلم _ ولعل وصف عبدالقاهر لتلك الدلالة بأنها «مما يدرك بالفكر» كان وراء تسميتها «الدلالة العقلية» لديهما(٢).

ثالثاً: مرد التفاوت أو التسابق المستحق لوصف البلاغة في تلك المقولة هو درجة الوضوح في الدلالة المجازية، أى مدي قوة العلاقة بين المعنى الأول (معنى اللفظ) والمعنى الثانى (المجازى)، وبناء على ذلك فإن قائل تلك المقولة ـ حسب

⁽١) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤٠ ، الإيضاح ص ٢١٦ .

⁽٢) انظر: السابق نفسه.

تفسير عبد القاهر ـ إنما يريد «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى، ووسيطا بينك وبينه متمكنا فى دلالته ، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة، ثم يخيل لك أنك فهمته من حاق اللفظ».

ونود هنا أن نلاحظ أن التسابق أو التفاوت في نظر عبد القاهر لا يتحقق _ فحسب _ بين الدلالات المجازية التي يستقل كل منها بمعناه، بل إنه يتحقق كذلك بين الدلالات التي يحتمل تواردها على معنى واحد، وهذا ما يفهم من استخدامه لصيغة التفضيل في وصف الدلالة الواضحة أو «البليغة» : فهي تسفر عن معناها المجازي أحسن سفارة وتشير إليه أبين إشارة، ومعنى ذلك أنه يسلم بإمكانية أداء هذا المعنى ذاته بدلالة أخرى أقل من الأولى وضوحًا وبالتالى أقل بلاغة.

إن نظرة عبد القاهر إلي الصورة المجازية على هذا النحو قد تثير كثيرًا من الجدل، ولكن الذي لا جدال فيه _ وهو ما يعنينا الآن _ أنها كانت ذات أثر جميق في تصور البلاغيين المتأخرين لميدان علم البيان ووظيفته، كما يبدو في تعريفهم السابق له «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه» ، فالمعنى المقصود في هذا التعريف هو : «المعنى المجازي»، أما «الطرق» فهي وجوه الدلالة المتعددة التي يمكن لهذا المعنى أن يُؤدى بها بدرجات متفاوتة في الوضوح، ومن ثم تكون البلاغة (التي يعنى برصدها أو الحكم عليها هذا العلم) متمثلة في اختيار أقواها تعلقًا به، وأوضحها دلالة عليه، وهذا ما صرح به كل من السكاكي والخطيب القزويني في شرحهما للتعريف السابق، حيث قررا أن الطرق المختلفة لا تتحقق إلا في الدلالات المجازية على الشيء الواحد الذي تتعدد لوازمه أو متعلقاته، ويكون بعضها أوضح دلالة عليه من بعض» (۱۱).

⁽١) انظر: السابق ـ نفسه.

ولعلنا _ بناء على ذلك _ لا نوافق على ما تردد كثيراً على ألسنة المعاصرين من أن المقصود بإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة هو إيراده تارة بطريق التشبيه، وأخرى بطريق المجاز، وثالثة بطريق الكناية، فليس فى تراثنا البلاغى كله ما يؤيد هذا الفهم، هذا فضلاً عن أن التشبيه _ كما أشرنا من قبل _ لم يدر أصلاً بخلد هؤلاء البلاغيين عند تعريفهم لعلم البيان؛ لأن الدلالة فيه هى الدلالة الوضعية التى لا ينطبق عليها هذا التعريف، وهذا ما صرح به السكاكى نفسه(۱).

رابعًا: إذا افتقد اللفظ الدال على معنى المعنى سمة الوضوح فإنه يفتقد بالتالى مزيته أو بلاغته التى حددت أماراتها المقولة السابقة؛ لأنه حينئذ لا يسابق المعنى بل يسبقه ؛ ولأنك في تلك الحال، كما يقول عبد القاهر: «ترى اللفظ يصل إلى سمعك وتحتاج إلى أن تخب وتوضع في طلب المعنى، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذى قالوا إنه يستهلك المعنى»(٢).

لقد كان لهذا المبدأ آثاره الواضحة فى طبيعة النظرة إلي الصورة المجازية عند مدرسة السكاكى، ونستطيع ـ فيـما يلى ـ أن نرصد بعض تلك الآثار لدى واحد من أبرز أعلام تلك المدرسة وهو الخطيب القزوينى:

أ_ يصرح القزويني بأن غاية علم البيان هي «الاحتراز عن التعقيد المعنوي» (۱۳) ، ولعل وصف التعقيد بكونه معنويًا لديه راجع إلى وصف عبد القاهر له بأنه «يستهلك المعنى».

ب ـ لا يختلف مفهوم «التعقيد» لدى القزويني عنه لدى عبد القاهر ، وهذا ما يبدو واضحًا في تحديده له بقوله : «ألا يكون انتقال الذهن من المعنى

⁽١) انظر : مفتاح العلوم ص ١٤٠ .

⁽٢) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٩ . ٢١٠ .

⁽٣) الإيضاح ، ص ١٤ .

الأولى إلى المعنى الثاني ـ الذي هو لازمه والمراد به ـ ظاهرًا»(١).

ج ـ اقتصر القزويني في التمثيل للتعقيد على البيت الوحيد الذي أورده عبدالقاهر له وهو بيت العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا نه وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

مرددًا فى التعليق عليه ما قرره عبد القاهر من أن مناط التعقيد هو قول العباس «لتجمدا» لعدم وضوح العلاقة بين المعنى الأول «جمود العين» والمعنى الثانى الذى أراده هذا الشاعر «السرور» (٢).

نستطيع _ إذن _ أن نقرر أن وظيفة علم البيان أو غايته كما حددها التعريفان السابقان هي تحقيق «مـزية اللفظ» كما حددها عبدالقاهر الجرجاني بصدد تعليقه على المقولة السابقة، أو لنقل: إن البلاغة التي يختص ببحثها هذا العلم في نظر البلاغيين المتأخرين ليست سـوى بلاغـة اللفـظ الذي يسـابق المعنى كمـا فسرها عبدالقاه.

وإذا كانت نظرة عبد القاهر إلي «مزية اللفظ» قد حددت أسس استقلال علم البديع» علم البيان، فإنها قد حددت ـ فى الوقت ذاته ـ أسس استقلال «علم البديع» وتمايزه من العلمين السابقين؛ ذلك أنه إذا كانت تلك المزية تنحصر فى دلالة اللفظ على معناه المجازى فإن مقتضى ذلك أن القيم الجمالية المتعلقة بدلالة اللفظ على معناه السوضعى كالطباق أو المقابلة، أو المتعلقة بجرسه أو بنيته الصوتية كالجناس أو السجع لا تدخل دخولاً أصيلاً فى حيز تلك المزية التى بلغت فى لغة القرآن حد الإعجاز.

⁽١) السابق ، ص ٨ ، ٩ .

⁽٢) السابق صـه ، وقارن بـ «دلائل الإعجاز» ص ٢٠٨ .

ومرة أخرى نجد إلحاح عبدالقاهر على إخراج تلك القيم الجمالية الأخيرة _ أو إفرادها _ نابعًا من عنايت بالرد على «أصحاب اللفظ» الذين يعتقدون أن الألفاظ _ لذاتها _ هي مرد الحسن ومناط الجودة، ومن ثم راح يرصد كثيرًا من الأوصاف التي جرت العادة بإطلاقها علي اللفظ، ويفسرها على نحو يبطل به مزاعم هؤلاء من جهة ، ويدعم رأيه في حقيقة الإعجاز من جهة أخرى، فهو يقول:

«.. فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرًا، أو يستجيد نثرًا، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوى، بل إلى أمر يقع من الأمر في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده.. (١)».

إن بلاغة التعبير الأدبى فى نظر عبد القاهر تكمن في طاقته التصويرية، أى في قدرته على تمثيل المعانى أو تجسيدها فى (صور) فنية ذات خصوصية وتفرد، أما وسائل هذا التشكيل فهى ما حدد مجالها عبد القاهر بقوله:

«وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلي لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له فى اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلي معان أخر، واعلم أن هذا كذلك مادام النظم واحدًا، فأما إذا تغير فلابد حينئذ من أن يتغير المعنى..»(٢).

فإذا كان التصوير الفني ـ كما يتجلى في هذا النص ـ وقفًا على وجوه

⁽۱) أسرار البلاغة، جـ ۱ ، ص ۹۷ ، تحقيق : محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، الطبعة الثالثة ، سنة ۱۹۷۹م.

⁽٢) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٤، ٢٠٥ .

النظم وألوان المجاز _ فإن مقتضى ذلك أن الفنون التى اختص ببحثها علم البديع، والتى تخرج بطبيعتها عن هاتين الدائرتين ليست _ في نظر عبدالقاهر _ من الأدوات الفاعلة في هذا التصوير الذى ترتبط به المزية أوثق ارتباط.

لقد اعترف عبد القاهر بأن لتلك الفنون أو الظواهر المتعلقة بذات اللفظ أثرها في فنية الأسلوب وجمال العبارة، ولكنه صرح في الوقت نفسه بأنه أثر ثانوى إذا قيس بأثر النظم أو صور المجاز، ومن ثم فإن دورها في بلاغة القرآن متى وجدت _ يقتصر على دعم الإعجاز وتوكيده ، فهو يقول:

« اعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذى ننكره ونفيًل رأى من ذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده (١).

وقبل أن نتابع آثار تلك النظرة لدى عبد القاهر نود أن نلاحظ أنه لم يكن منصفًا _ وهو يحاول تأصيل تلك النظرة _ حين صب هجومه اللاذع على القاضى عبد الجبار (ت سنة ٤١٥ هـ) مدعيًا أنه من أنصار اللفظ الذين غفلوا أو تغافلوا عن أمر النظم، ذلك الهجوم الذى يتضح فى مثل قوله:

"واعلم أن السبب في أن يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: نطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ، بناء على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعانى، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضًا وإبطالاً لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعًا للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من

⁽١) السابق ، ص ٤٠١ .

حيث لم يدروا بأن ليس للمنزية التي طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معانى النحو وأحكامه؛ وذلك أنهم قالوا: إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة..»(١).

ومما يؤكد عدم الإنصاف لدينا ما يلي:

* أن عبارة القاضى عبد الجبار تنفى نفيًا صريحًا تعلق الفصاحة باللفظ المفرد، وقد كان هذا النفى أساسًا من الأسس التى أرسى عليها عبد القاهر نظريته (٢) في النظم.

ومفهوم النظم لدى عبد القاهر هو: «توخى معانى النحو بين معانى الكلم»، وهذا المفهوم هو ما حدده القاضى عبد الجبار ـ فى إجمال وتركيز ـ لمصطلح الضم، ولنستمع إليه يقول بعد عبارته السابقة:

"ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الشلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها... "(").

فالضم كما يتجلى في هذا النص يعنى الصياغة أو البناء النحوى للتراكيب، ذلك البناء الذى تتفاعل فيه دلالة اللفظ (المواضعة) مع وظيفته النحوية التى يجليها (الإعراب) من جهة، والموقع الذى يشغله فى ترتيب ألفاظ التركيب من جهة أخرى، وقد كانت هذه الجوانب الثلاثة _ كما يلاحظ الدكتور شوقى ضيف (١) بحق _ هى المحاور التى يدور عليها النظم أو معانى النحو لدى عبد

⁽١) السابق ، ص ٣٠١ . والعبارة الأخيرة في النص هي عبارة القاضي عبد الجبار ـ

⁽٢) انظر : دلائل الإعجاز ، ص ٣٥ وما بعدها.

⁽٣) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ١٩٧ وما بعدها، تحقيق أمين الخولي.

⁽٤) انظر : البلاغة تطور وتاريخ ص ١١٧ ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، سنة ١٩٦٥م.

القاهر.

* أشار القاضى عبد الجبار _ بعد النص السابق مباشرة _ إلى أن النظر فى فصاحة الأسلوب ينبغى أن يتم _ عند التحليل _ على مستويين:

مستوى الكلمة: للبحث عن قيمة اختيارها في موقعها الخاص.

مستوى الضم والبناء؛ للبحث عن قيمة العلاقات المنبئقة عن تجاوز وحداته، فهو يقول: «ولابد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لابد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض» وهي نظرة تقترب إلى حد كبير من نظرة عبد القاهر إلى المزية وحصرها في مزية اللفظ ومزية النظم.

* إذا كان عبد القاهر قد صرح بأن الظواهر الجمالية المتعلقة بذات اللفظ لها دور ثانوى في تحقيق المزية فإن هذا هو ما سبقه إليه القاضى عبد الجبار، وذلك حيث قال: "إن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، والمعتبر فيها ما ذكرناه من الوجوه، فأما حسن النغمة، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنًا على السمع لا أنه يوجب فضلاً في الفصاحة..»(١).

والأمرائلافت للنظر في هذا المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضى عبد الجبار يتفق تمامًا مع موقف الباقلانى ـ السابق ـ من الرمانى، ففى كلا الموقفين ـ من جهة ـ وجدنا هجومًا ساخرًا من اللاحق «الأشعرى» على السابق «المعتزلى»، وفيهما ـ من جهة ثانية ـ وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته ـ دون أن يصرح باسمه ـ لاويا عنقها إلى ما يريد من تشهير به، وتسفيه لرأيه في حقيقة الإعجاز، وفيهما ـ من جهة ثالثة ـ لم نكد نجد ما يبرر هذا الهجوم، اللهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح «النظم» الأثير لدى

⁽۱) المغنى ، ج ۱٦ ، ص ٢٠١ .

الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلي أن مصطلح «التأليف» لدى الرمانى، ومصطلح «الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلي أن مصطلح «الضم» لدى القاضى عبد الجبار يتفقان _ إلي حد كبير _ فى مدلولهما، وفى ربط الإعجاز بهما مع مصطلح «النظم» لدى هؤلاء.

إننا _ بناء على ذلك _ قد نجازف بالقول بأن الخلاف العميق بين المعتزلة والأشاعرة في ميدان علم الكلام _ قد ذاب أو كاد يذوب في ميدان قضية الإعجاز أو _ على وجه التحديد _ في الزاوية الـتي أثرت من خلالها تلك القضية في البحث البلاغي؛ إذ لم يكن التركيز في هذا الصدد على النظم أو التأليف هو مظهر الاتفاق الوحيد بين الفريقين، بل لقد كان هذا الاتفاق بمشابة القاعدة التي يدعمها _ ولا ينقضها _ الانحراف اليسير عنها ، فلم تكن هناك _ فيما نزعم _ بلاغة في بيئة الاعتزال تختلف في توجهاتها وخصائصها عن البلاغة لدي سواهم، أجل، لقد حفلت مؤلفات هؤلاء وهؤلاء بكثير من ألوان الجدل ومظاهر الخلاف، ولكن ينبغي ألا يفوتنا أن تلك المؤلفات لم يخلص الكثير منها إلى النظرة البلاغية الصرفة، بل قد تمازجت فيه النظرتان: الكلامية والبلاغية، فكانت الأولى مثار هذا الجدل وذلك الخلاف الذي قد يصل إلى حد تسفيه الرأى، أما الثانية فكانت بمشابة خيط واحد، أو تيار مستمر متواصل، أفاد فيه اللاحق من السابق، فلم تكن أشعرية عبد القاهر الجرجاني مشلاً حائلاً بينه وبين الإفادة مما سبقه إليه الجاحظ أو القاضى عبد الجبار «المعتزليان»، ولم تكن جهود الزمخشرى والسكاكي في ميدان البلاغة إلا بناء على الدعائم التي أرساها قبلهما عبد القاهر.

ولا نود هنا أن نستطرد في تلك الملاحظة التي يحتاج الوفاء بها إلى بحث مستقل، وبحسبنا أن ندعمها بما لاحظناه الآن من توافق الفريقين على الاعتقاد في أن الظواهر أو الفنون المتعلقة باللفظ في ذاته لم يكن لها دور أصيل في تحقيق

الإعجاز.

لقد كان ذلك الاعتقاد السائد ـ فيما نرى ـ هو الأساسى النظرى لاستقلال «علم البديع» من جهة، واختلاف النظرة إلى الظواهر التى يعالجها عن النظرة إلى ظواهر علمى المعانى والبيان من جهة أخرى، وتلك النظرة هى ما بدت آثارها واضحة لدى عبد القاهر الجرجانى فيما يلى:

[أ] لم يحاول عبد القاهر استقصاء تلك الظواهر (في الوقت الذي ألح فيه على هذا الاستقصاء مع خصوصيات النظم وصور المجاز)، بل إنه لم يتناول إلا القليل منها في ثنايا دلائل الإعجاز وفي مقدمة أسرار البلاغة.

[ب] لم يكن في تعرضه لهذا القليل يهدف إلى تحليله تحليلاً فنيًا يكشف عن قيمه الجمالية بقدر ما كان يهدف إلى التدليل على (شكلية) تلك القيم أو ثانويتها بالنسبة للإعجاز، وهو ما يتجلى في مثل قوله:

«والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتهى بنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز في مجرد السهولة، وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان (۱)».

[على النافة على المنافة المنافة القرآنية في تناوله للباحث النظم وصور المجاز (وإن كانت في هذه الأخيرة بنسبة أقل)، أما في تناوله لتلك الظواهر فقد ابتعد نهائيًا عن إيراد نماذج لها من القرآن الكريم، واقتصر على الاستشهاد لها من الشعر والنثر، وهو مسلك لا يخلو فيما نحن بصدده من دلالة، وكأنه كان يعنى تبرير هذا المسلك حين قال عن الجناس: إنه «من حلى

⁽١) دلائل الإعجاز ، ص ٤٠٣ .

نستطيع _ إذن _ أن نقرر أن نظرة البلاغيين المتأخرين إلى تلك الظواهر التى استقل ببحثها علم البديع على أنها مجرد حلّى أو محسنات _ هذه النظرة إنما نبتت _ منذ عصر مبكر _ فى أحضان قضية الإعجاز، ثم تبلورت معالمها وتحددت أصولها لدى عبد القاهر الجرجانى حين قصر مزية اللفظ على دلالته المجازية فحسب، ولعل مما يوضح دور عبد القاهر في تحديد مجال هذا العلم أن الألوان البديعية التى أسرف البلاغيون المتأخرون فى الإكثار منها لا تتعلق _ في عمومها _ بالألفاظ من حيث دلالتها المجازية، بل تتعلق بها إما من حيث طبيعة حروفها وبنياتها الصوتية وهى ما سميت عندهم «محسنات لفظية» أو من حيث دلالتها على معانيها الأصلية، وهى ما أسموها «محسنات معنوية» (٢).

إننا في ضوء ما تقدم يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

أولا: أن قضية الإعجاز القرآني هي المهاد الذي نشأت في أحضانه فكرة الفصل بين ظواهر البلاغة.

ثانيا : أن التقسيم الشلائى لتلك الظواهر قد بدأت إرهاصاته الأولى لدى الباقلانى في القرن الرابع، ثم تحددت معالمه على يدى عبد القاهر الجرجانى في القرن الرابع، بحيث يصح القول بأن ذلك الرجل الذى نضجت على يديه مباحث البلاغة قد نضجت على يديه _ كذلك _ فكرة تقسيم تلك المباحث على النحو الذي استقرت عليه حتى اليوم.

⁽١) السابق ـ نفسه .

⁽٢) انظر : الإيضاح ، ص ٣٤٨ .

ثالثا: أن الحدود الفاصلة في هذا التقسيم كما أوضحها عبد القاهر هي بعينها الحدود الفاصلة بين علوم البلاغة الثلاثة (المعاني ـ البيان ـ البديع) لدى البلاغيين المتأخرين، أى أن ما يُعزى لهؤلاء في هذا المجال لا يعدو وضع المصطلح الخاص بكل علم منها.

وابعُدا: أن ترتيب تلك العلوم الشلاثة في كتب المتأخرين ـ ذلك الترتيب الذي يمثل فيه علم المعانى مركز الصدارة، وعلم البديع منزلة الذيل ـ لم يكن سوى ترجمة لطبيعة نظرة عبد القاهر وسابقيه إلى الظواهر التي يعالجها كل علم منها تبعًا لدرجة تعلقها ـ في نظرهم ـ بحقيقة الإعجاز.

تبقى الإشارة إلى أننا في ضوء تلك النتائج لا نسلم بتلك الدعوى المعاصرة التى ترى أن ظاهرة التقسيم هى آفة البحث البلاغي، وأنها السبب فيما آل إليه أمر البلاغة على أيدى البلاغيين المتأخرين من تحجر وجمود، فمن الصحيح أن هناك كثيراً من الشوائب التى علقت بالبحث البلاغي لدى هؤلاء من جمود النظرة؛ وجفاف الذوق، ورسوف فى أغلال التعقيد وقيود المنطق، ولكنا لا نسلم بأن تلك الشوائب قد ترتبت على ظاهرة التقسيم ترتب النتيجة على السبب، ولعل فيما أثبته هذا البحث من وضوح تلك الظاهرة لدى عبد القاهر ما يؤيد ذلك؛ إذ إن النظرة البلاغية لدى ذلك الرجل (كما يسلم أصحاب تلك الدعوى) قد برئت _ أو كادت _ من تلك الشوائب، على أن هذا قد يقود إلى التساؤل عن مدى صلاحية تلك الظاهرة للبقاء.. وتلك قضية أخرى تحتاج إلى بحث آخر.





لعل أول ما يتبادر إلي الذهن حيال تهمة الشعر التى أطلقها مشركو مكة على القرآن هو التساؤل عن وجه التماثل من منظورها _ فى زعمهم _ بين بيانه الخالد والشعر؟! ذلك التساؤل الذى يزداد إلحاحًا على النفس فى ظل الحقائق التالية:

۱ ـ أن الشعر عند نزول البيان القرآنى قد كان كما قيل: «علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» (۱) ، فمغزى هذا القول أن الذين حاولوا ترويج تلك التهمة (وكذا من أريد التأثير عليهم بها) لم يكونوا جاهلين بماهية الشعر، أو غافلين عن تمايزه بخصائصه النوعية من ذلك البيان!!

٢ ـ أن هؤلاء المشركين قد عجزوا رغم تفوقهم في مضمار اللسن والفصاحة عن الإتيان بمثل القرآن، بل بسورة واحدة من مثله (مع تحديه لهم بهذا وذاك)، ومقتضى ذلك أنهم حين أقبلوا على ترديد تلك التهمة قد كانوا ـ يقينًا ـ يحسون بنقيض ما تود إثباته، أى بحقيقة البون الشاسع أو الحجاز البياني الفاصل بين الشعر الذي نبغوا في ميدان إبداعه (نبوغ قوم موسى في ميدان السحر، وقوم عيسى في ميدان الطب) وذلك البيان القرآني الذي خرست ألسنتهم دون مجاراته، وتصاغرت طاقاتهم الإبداعية في مواجهة تحديه!!

٣ ـ أنهم لم يطلقوا تلك التهمة التي هم أعرف الناس بكذبها من قبيل الهزل أو المعابشة، وذلك في ضوء ما هو معلوم من أنهم كانوا أصحاب لدد ومكابرة في موقفهم من ذلك البيان القرآني الذي سفّة عقولهم، وزيف معتقداتهم، وأنذرهم إن لم يستجيبوا لهديه بالويل والثبور ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا * ﴾ [مريم: ٩٧] ، ومقتضى ذلك أنهم ما كانوا

⁽١) طبقات فحول الشعراء : (ج١/ ٢٤).

ليقبلوا على تلك التهمة "فضلاً عن أن يتشبثوا بترديدها) دون أن يقدروا أنها سوف تصادف رواجًا في مجتمعهم الذى يودون صرفه عن القرآن، وتنفيره من الاستماع إليه، ومن البديهى - فى ظل الحقيقتين السالفتين - أنهم ما كانوا ليقدروا لها هذا الرواج دون أن يتحروا تأسيسها على "جهة جامعة ما" لا تصلح في زعمهم وفى ضوء السائد المألوف من تصوراتهم للإيهام بثبوت التماثل المزعوم بها (بين القرآن والشعر) فحسب، بل للتمويه في الوقت ذاته على حقيقة إحساسهم بالتباين بينهما من جهة، وعلى إخفاقهم المهين فى قضية التحدى والمعاجزة من جهة أخرى!!

899

ما هي تلك الجامعة بين الشعر والقرآن في منظورهم إذن؟

لقد حاول الإجابة عن هذا التساؤل غير قليل من المفسرين والباحثين في قضية الإعجاز القرآني ، غير أن أكثرهم قد ارتضى القول بأن «الوزن العروضي» الماثل في بعض آيات القرآن وعباراته هو تلك الجهة التي ركز عليها المشركون في تلفيق شبهة التماثل بينه وبين الشعر، هذا ما يبدو واضحًا ـ على سبيل المثال في قول أبي سليمان الخطابي:

«ثم صار المعاندون له ممن كفروا به وأنكروه يقولون مرة: إنه شعر لما رأوه كلامًا منظومًا، ومرة إنه سحر لما رأوه معجوزًا عنه غير مقدور عليه»(١).

وهذا بعينه ما رجحه الباقلانى في تفسيره لوجه إثارة المشركين لتلك التهمة؛ فهو يصرّح بأن قولهم عن الرسول عَلَيْكُ إنه شاعر وعن القرآن إنه شعر «إما أن يكون محمولاً على أنهم نسبوه في القرآن إلى أن الذي أتاهم به هو من

⁽١) بيان إعجاز القرآن : ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (٢٨) دار المعارف ١٩٩١م.

قبيل الشعر الذى يتعارفونه على الأعاريض المحصورة المألوفة، أو يكون محمولا على ما كان يطلق الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم إياهم بالشعر لدقة نظرهم في الكلام وطرق لهم في المنطق، وإن كان ذلك الباب خارجًا عما هو عند العرب شعر على الحقيقة، أو يكون محمولاً على أنه أطلق من بعض الضعفاء منهم في معرفة أوزان الشعر وهو أبعد الاحتمالات...»(۱).

فالباقلانى إذ يصرح بإمكانية حمل تهمة الشعر على كل وجه من الوجوه الثلاثة التى ذكرها _ يصرح فى الوقت ذاته بأن الوجه الثالث أبعدها وأن الثانى «خارج عما هو عند العرب شعر» ،الأمر الذي يدل بوضوح على أن الوزن العروضى _ الذى آثر البدء بـذكره _ هو فى تصوره جهة الاتهام أو الركيزة الأساسية للطعن بتلك التهمة، ولعل مما يدعم ذلك أنه لم يعول إلا على الوزن فى ثنايا وقفته الطويلة التى تصدى فيها _ بعد النص السابق مباشرة _ للدفاع عن القرآن وتبرئة ساحته من تلك التهمة، وهذا ما يبدو بجلاء فى قوله فى ختام هذا الدفاع:

«.. ليس في القرآن من الموزون الذي وصفناه أولا، وهو الذي شرطنا فيه التعادل في الأجزاء غير الاختلاف الواقع في التقفية، ويبين ذلك أن القرآن خارج عن الوزن الذي بينًا..»(٢).

وقد نحا كثير من المفسرين هذا المنحى في تفسيرهم للآيات القرآنية النافية لتهمة الشعر، الداحضة لمزاعم مروجيها، فعند تفسير الزمخشرى _ على سبيل المثال _ لقوله عز وجل: ﴿ وَمَا عَلَمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ * ﴾

 ⁽۱) إعجاز القرآن . على هامش الإتقان في علوم القرآن (ج١/٧٦/) المكتبة الثقافية ببيروت ١٩٧٣ م.
 (۲) انظر السابق (٧٧_٨٥).

[يس: ٦٩] يقول:

«أى وما علمناه بتعليم القرآن الشعر على معنى أن القرآن ليس بشعر، وأين هو من الشعر ، والشعر إنما هو كلام موزون مقفى يدل على معنى؟ فأين الوزن؟ وأين التعنية؟ وأين المعانى التى ينتجها الشعراء من معانيه؟ وأين نظم كلامهم من نظمه وأساليبه؟ فإذًا لا مناسبة بينه وبين الشعر...»(١).

ويقول العلامة أبو السعود في تفسيره للآية ذاتها:

«.. إن القرآن ليس بشعر، فإن الشعر كلام متكلف موضوع، ومقال مزخرف مصنوع منسوج على منوال الوزن والقافية، مبنى على خيالات وأوهام واهية، فيأين ذلك من التنزيل الجليل الخطر، المنزه عن مماثلة كسلام البشر؟!..»(٢).

ومن منطلق التركيز على جانب الوزن فى تصور تلك التهمة يتوقف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لبيان السر فى إيثار نفي صفة الإيمان عن المشركين بعد نفى كون القرآن قول شاعر ، ثم نفى صفة التذكر عنهم بعد نفى كونه قول كاهن، وذلك فى قول ه تبارك وتعالى : ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنِ قَلِيلاً مَّا تَذْكَرُونَ * ﴾ [الحاقة ٤٢،٤١] فيقول:

«.. لأن نفى كون القرآن قول شاعر بديهى؛ إذ ليس فيه ما يشبه الشعر من اتزان أجزائه في المتحرك والساكن، والتقفية المتماثلة في جميع أواخر الأجزاء، فادعاؤهم أنه قول شاعر بهتان متعمّد ينادى على أنهم لا يرجى إيمانهم، وأمانتفاء كون القرآن قول كاهن فمحتاج إلى أدنى تأمل، إذ قد يشبه في بادئ الرأى

⁽۱) الكشاف (ج٣/ ٢٩٢).

⁽٢) تفسير أبي السعود (ج٧/ ١٧٧).

على السامع من حيث إنه كلام منشور مؤلف على فواصل، ويؤلف كلام الكهان على أسجاع مثناة متماثلة زوجين زوجين...» (١).

والـواقـع أن الوزن العروضى لم يكن _ كما تصور هؤلاء المفسرون _ هو جهة التـماثل الجامعـة بين القرآن والشعر في منظور المشـركين الذين أطلقوا تلك التـهمـة، ولعله ليس أدل على ذلك من أن بعض هؤلاء المشـركين عندما ركـزوا على جانب الوزن صرحوا بنفى تلك التهمـة عن القرآن، هذا ما نجده واضحًا في قول الوليد بن المغيرة في مباينة القرآن للشعر:

«لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بشعر»(۲).

قد يقال: إن مقولة الوليد هذه لا تعدو أن تكون شهادة صدق أدلى بها فى موقف بعينه فرد واحد من هؤلاء المشركين، فكيف يمكن التعويل عليها في تصور جهة الاتهام في تهمة قوامها الكذب رددها في مواقف أخرى ـ دون ريب ـ غير واحد منهم؟! غير أن هذا القول لا يصح في ضوء ما هو معلوم من أن الوليد قد كان ذا سن ومكانة في قريش، وأنه لم يقل هذا القول إلا عندما اجتمع إليه نفر منهم للتشاور في أمر النبي عليه في اختلاق «تهمة ما» يتفقون على الصاقها به، ويقدرون رواجها في الوقت ذاته بين وفود العرب التي ينتظرون مقدمها في موسم الحج (٣)، ومؤدى ذلك أن صدقه في قوله عن القرآن: «وما هو بشعر» لم يكن نابعًا من رغبته في إنصاف الحقيقة، بل من يأسه من إمكان

⁽۱) التحرير والتنوير (ج۱۶/۱۶۶) ، وانظر في ذيوع هذا الرأى بين المفسرين : المفردات (۲٦۲) ، وروح المعانى (جهُ ۱/۱۶۰).

⁽٢) السيرة النبوية لابن هشام (ج١/ ٢٤٣، ٢٤٤٠).

⁽٣) انظر: السابق ـ نفسه.

تزييفها، وذلك من منطلق وعيه بأن الوزن الذى هو أبرز خصائص الشعر سوف يقف حائلاً دون ترويج دعوى المماثلة بينه وبين القرآن.

على أن الوليد بن المغيرة لم يتفرد بمقولته تلك؛ فلقد قال مثلها أنيس بن جنادة لأخيه أبى ذر الغفارى (وكان أنيس أحد شعراء العرب) _ يقول أبو ذر فى قصة إسلامه: «قال لى أخى أنيس: إن لى حاجة إلى مكة، فانطلق، فراث، فقلت: ما حبسك؟ قال: لقيت رجلا يقول: إن الله أرسله، فقلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون شاعر ساحر كاهن، ثم قال: تالله لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد، ولقد سمعت قول الكهنة في ما هو بقولهم.. تالله إنه لصادق وإنهم لكاذبون»(۱).

وتجدرالإشارة هذا إلى أن بعض الباحثين الذين توقفوا ـ قديما وحديثا ـ لتفسير تلك التهمة ـ قد بادروا إلى نفى علاقتها بالوزن العروضى، وكشفوا عن وجه الخطأ أو القصور في إرجاعها إليه، غير أنهم قد اختلفوا بعد ذلك في تحديد الخصيصة المشتركة (بين القرآن والشعر) التي كانت ـ دون ذلك الوزن ـ هي قاعدة إطلاقها، وركيزة ترويجها في زعم المشركين:

فمنهم من ذهب إلى أن تلك الخصيصة هى التخييل، فهو يقول فى رده على من أرجع هذه التهمة إلى الوزن: إن المشركين «لم يقصدوا هذا المقصد فيما رموه به على إذ لا يخفى على الأغبياء من العجم فضلاً عن بلغاء العرب أن القرآن الذى جاء به على أساليب الشعر، والظاهر أنهم قصدوا رميه بأنه _ وحاشاه ثم حاشاه _ يأتى بكلام مخيل لا حقيقة له، ولما كان ذلك غالبًا فى الشعراء الذين يأتون بالمنظوم من الكلام عبروا عنه على شاعر وعما جاء به

⁽١) الرسالة الشافية / ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (١٢٤، ١٢٥).

والأمر الذي ينبغى ملاحظته في هذا النص هو أن صاحبه قد استخدم مادة التخييل «مخيّل» لا بمدلولها الفنى الذى تقترن به مع تصوير المعانى أو تقديمها في صور محسوسة تثير الخيال وتحرك الوجدان ـ بل بمدلولها الآخر الذى تتقابل به مع الحقيقة وتترادف مع الكذب (٢) ، وهذا ما يدل عليه وصف الكلام في ذلك النص بكونه «لا حقيقة له» بعد وصفه بكونه «مخيلاً» ؛ ومؤدى ذلك أن الكذب لدى صاحب هذا الرأى هو الجهة الجامعة أو الصفة المشتركة بين القرآن والشعر في منظور الطاعنين في القرآن بتلك التهمة؛ وهذا بعينه ما صرح به بعض المفسرين حيث يقول في بيانه لوجه إطلاق المشركين لتلك التهمة على الرسول

«.. لم يقصدوا هذا المقصد (الوزن العروضى) فيما رموه به؛ وذلك أنه ظاهر من هذا الكلام أنه ليس على أساليب الشعر، ولا يخفى ذلك على الأغتام من العجم ، فضلاً عن بلغاء العرب، وإنما رموه بالكذب، فإن الشعر يعبر به عن الكذب والشاعر الكاذب، حتى سمى قومه الأدلة الكاذبة شعراً..»(").

أما سيد قطب _ رحمه الله _ فقد ذهب إلى أن التصوير الفنى في القرآن هو الجهة التى ارتكز عليها مشركو مكة فى ترديدهم تهمة المماثلة بينه وبين الشعر _ يقول في ذلك: «جاء فى القرآن الكريم: ﴿ وَمَا عَلَمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاً

⁽۱) روح المعانى (ج۱۹/۱۶۳).

⁽٢) انظر في استخدام مصطلح التخييل في هذين المعنيين في موروثنا القديم: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني. بشرح د/ محمد عبد المنعم خفاجي (ج٢ /١٤٥ ـ ١٥٩) وكدذا: كتاب أرسططاليس في الشعر . د/ شكري عياد (٢٥٨ ـ ٢٦١).

⁽٣) تفسير روح البيان (ج٦ /٣١٥).

ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ وجاء فيه حكاية عن كفار العرب: ﴿ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ ، وصدق القرآن الكريم ، فليس هذا النسق شعرًا ، ولكن العرب لم يكونوا مجانين ولا جاهلين بخصائص الشعر يوم قالوا عن هذا النسق العالى: إنه شعر!! لقد راع خيالهم بما فيه من تصوير بارع ، وسحر وجدانهم بما فيه من منطق ساحر ، وأخذ أسماعهم بما فيه من إيقاع جميل ، وتلك خصائص الشعر الأساسية إذا نحن أغفلنا القافية والتفاعيل . . "(١).

أما الدكتورة عائشة عبدالرحمن فقد انتهت في وقفتها لتفسير تلك التهمة إلى أن قوة تأثير اللغة الفنية في النفوس، وهيمنة سلطانها على العقول هي أساس المماثلة _ في زعم مروجي تلك التهمة _ بين القرآن والشعر _ هذا ما تقرره حيث تقول في نفى تعلق تلك التهمة بجانب الوزن:

«وما نعلم المشركين خاضوا أيام المبعث في أن من آيات القرآن ما يمكن أن يحمل على وزن الشعر ونسقه حين قالوا: إن محمدًا شاعر، وإنما أرادوا أن للقرآن مثل وقع الشعر على الوجدان والعقل، وذهبوا إلى وصف سحر بيانه بما ألفوا من وصف روائع شعرهم..»(٢).

والواقع أننا نسلم مع أصحاب الآراء الثلاثة السابقة بعدم تعلق تهمة الشعر بخصيصة الوزن، غير أننا لا نسلم في الوقت ذاته بأنها قد تعلقت بإحدى الخصائص الثلاث التي تمخضت عنها تلك الآراء (التخييل أو الكذب _ التصوير الفني _ قوة التأثير).

أمسا الأولى: فلأن التسليم بارتداد تلك التهمة إليها يقتضى أن ما قصده

⁽١) التصوير الفنى في القرآن (١٠٢) دار الشروق ١٩٨٠م.

⁽٢) الإعجاز البياني للقرآن (٤٩) دار المعارف ١٩٨٧م.

المشركون بها هو بعينه ما قصدوه بتهمة الافتراء، أعنى رميه على الكذب والاختلاق وهذا غير مسلم به فى ضوء ما هو معلوم من أنهم كانوا حريصين أشد الحرص على تعديد جهات الطعن فى البيان القرآنى، يضاف إلى ذلك أن هذا البيان عند حكايته لهاتين التهمتين قد عطف إحداهما على الأخرى بالحرف المفيد لمعنى الإضراب «بل» ﴿بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ [الأنبياء:٥] ، الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على مغايرة كل من هاتين التهمتين للأخرى من حيث زاوية الطعن بها فى القرآن الكريم.

وأما الخصيصتان الأخريان: (التصويس _ قوة التأثير) فما نحسب أن المشركين قد عولوا على إحداهما في إطلاقهم لتلك التهمة؛ إذ لو فعلوا ذلك لغدا ما رددوه بصددها صورة من صور الإشادة بالقرآن لا محاولة من محاولات الطعن فيه!! ونحن بذلك لا ننفى إحساس هؤلاء المشركين بأن كلا من هاتين الخصيصتين قد بلغت ذروة تحققها أو تألقها في لغة البيان القرآني، وإنما الذي ننفيه هو أنهم قد كانوا من سذاجة الرأى وفساد التدبير بحيث يعمدون إلى تعرية إحساسهم هذا في مقام الاتهام أو الطعن الحافز بحكم دوافعه وغاياته إلى افتعال الثغرات أو المثالب، لا إلى إبراز المزايا أو المناقب _ أجل، لقد أفصح الوليد بن المغيرة عن هذا الإحساس حين قال في موقفه السابق: « إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمشمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى» _ غير أنه لم يفصح عنه كما تبين لنا منذ قليل إلا لكي يبرهن بـ لأولئك النفر الذين اجتمعوا إليه من قريش على أن ما عرضوه من تهم لن يلقى رواجًا بين وفود العرب : «وما أنتم بقائلين من هذا شيئًا إلا عُرف أنه باطل»، أما عندما وكلوا إليه مهمة استنباط التهمة التي يرتضيها فإنه قد حاول الروغان من هذا الإحساس، وأخذ يغالبه مغالبة صوّر البيان القرآني أثرها عليه أبلغ تصوير بقوله عنه: ﴿ إِنَّهُ فَكُمْ وَقُدُّرُ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلاَّ سَحْرٌ يُؤْثَرُ * ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤] (١).

999

كيف استطاع هؤلاء المشركون - إذن - تلفيق تلك التهمة ؟

في تصورى أن الطريق الأمثل إلي تصور طبيعة تلك التهمة هو تأمل كيفية الرد عليها في القرآن الكريم ؛ إذ من البديهي أنه قد ركز في نفيه لها ودحضه لمزاعم مروجيها على تقويض أساسها المزعوم الذي بنوا عليه دعوى المماثلة بينه وبين الشعر _ فلنتأمل:

لقد بدأ البيان القرآنى _ بحسب ترتيب النزول _ بنفى تعلم الرسول ﷺ قول الشعر، وذلك فى قوله سبحانه : ﴿ وَمَا عَلَمْنَاهُ الشّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس: ٦٩] ، ثم حكى هذه التهمة عن الكفار وشفعها بالرد عليها في ثلاثة مواطن هى قوله عز وجل:

﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنًا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُون ۗ * بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ * ﴾ [الصافات: ٣٦ ، ٣٦].

وقــوله : ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاتُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ

⁽۱) تجدر الإشارة هنا إلى أن الوليد بن المغيرة حين أطلق مقولة السحر لم يكن يقصد ـ كما تردد كثيرًا ـ سحر بيان القرآن وسلطانه الآسر للنفوس ؛ إذ لو كان هذا مراده لما أصبحت تلك المقولة وجهًا من وجوه الطعن في القرآن، ولغدت وسيلة لاستمالة العرب إليه لا لصرف أنظارهم عنه، ولعل في وصف السحر في الآية الكريمة بأنه «سحر يؤثر» ما يومئ إلي أن ما قصده الوليد هو أن محمدًا قد نقل القرآن أو أثره عن بعض السحرة الذين كانت لأقوالهم وأفعالهم آثارها الضارة، وهذا ما يوضحه قول الوليد في رواية ابن هشام : «جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته» انظر : السيرة النبوية (٢٤٤).

الْأُوَّلُونَ * مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ * ﴾ [الأنبياء: ٥، ٦].

وقــوله: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبَّصِينَ * ﴾ [الطور: ٣٠، ٣٠].

شمنفى ـ في موضع آخر ـ كون القرآن من إبداع أحد الشعراء، وذلك فى قوله سبحانه: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرِ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ [الحاقة: ٤١].

ولعل أول ما يسترعى الانتباه فى تلك المواضع القرآنية الخمسة التى سيقت لدفع تهمة الشعر _ هو أنها قد ركزت لا على نفى صفة الشعرية عن النص القرآنى، بل على نفى صفة الشاعرية عن المنزّل عليه على المتركيز بصورة واضحة فى المواضع الأربعة الأولى التى كان الإخبار فيها _ إثباتًا أو نفيًا _ عن الرسول على مما يتجلى بصورة أوضح فى الموضع الخامس الذى كان الإخبار فيه عن القرآن ؛ حيث عدلت الآية الكريمة فى هذا الموضع عن نفى كونه شعرًا «وما هو بشعر»، إلى نفى كونه قول شاعر : ﴿ وَمَا هُو بِقَوْلُ شَاعِرٍ ﴾ (1)!

هل نستطيع القول ـ مستأنسين بهذا التركيز ـ : بأن النص القرآنى في ذاته لم يكن هو جهة الاتهام أو زاوية الطعن بتلك التهمة، وأن الذين أطلقوها إنما قصدوا اتهامه على بصفة الشاعرية كى يتوصلوا عن طريق الإيهام بشبوتها لا إلى الزعم بأن القرآن الذى يتلوه هو من جنس الشعر الذى يتعارفونه بينهم ، بل إلى الزعم بأن مصدره لديه هو مصدر هذا الشعر؟

الواقع أن هذا القول هو ما يترجح لدى ، ولعل مما يدعم هذا الترجيح

⁽۱) لقد ذكر صاحب «التحرير والتنوير» أن قول المشركين عن الرسول ﷺ : «بل هو شاعر» يقتضى لا محالة أنهم قالوا عن القرآن : هو شعر ، انظر (ج٢٣ /٥٦) ـ والواقع أنا لا نسلم بأن القول بأولى العبارتين يستلزم ضرورة القول بالثانية، فالفرق دقيق بين القولين كما سنرى.

ما سلفت الإشارة إليه من أنَّ بعض ذوى المكانة والخبرة بفن الشعر من هؤلاء المشركين (الوليد بن المغيرة - أنيس بن جنادة) قد صرحوا بأن القرآن ليس من قبيل الشعر، الأمر الذى يبعد معه أن يكون الذين تشبثوا بترديد تلك التهمة، وحاولوا ترويجها بين وفود العرب، لم يقصدوا بها سوى وصف القرآن بتلك الصفة التى تتعالى الأصوات من بين ظهرانيهم بنفيها عنه!! فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا القرآن لم يَحْكُ لنا في أى موطن من مواطن رده لتلك التهمة أن هؤلاء المشركين قد قالوا عنه: «هو شعر»، على حين أنه قد حكى في ثلاثة من تلك المواطن - كما رأينا منذ قليل - قولهم عن الرسول وَ الله الله هؤلاء المشركون قد ذلك تأكد لدينا القول بأن هذه التهمة كما دبرها وقد ورواجها هؤلاء المشركون قد كانت طعنًا في سند القرآن لا في متنه باصطلاح علم الحديث، أو في المرسل أو الباث لا في الرسالة أو الشفرة باصطلاح علم الاتصال.

ونى تصورى أن مشركى مكة حين آثروا وصف القرآن بكونه «قول شاعر» إنما رموا إلى النزعم ليس فقط بنفى كونه وحيا من الخالق عز وجل، بل بإثبات كونه من وحى أحد الشياطين (وسوف يتبين لنا بعد قليل أن القرآن قد ركز فى غير موطن من مواطن رده لتلك التهمة على نفى كونه «قول شيطان»)، وأنهم قد قدروا رواج هذا الزعم فى مجتمعهم فى ظلال ذيوع ذلك المعتقد الأسطورى الذي كان العرب آنذاك يفسرون به مصادر الإلهام الشعرى، حيث كانوا يتوهمون أن لكل شاعر شيطانًا من الجن يوحى إليه المعانى أو يقول الشعر على لسانه!!

لقد نشط خيال العرب في الجاهلية في تصورهم لعالم الجن والشياطين ، فقد كانوا يعتقدون أن هؤلاء الشياطين يعيشون ـ مثلهم ـ في جماعات وقبائل، ثم أسكنوهم أودية متخيَّلة أشهرها «عبقر» و «وبار»، ثم أفاضوا في الحديث عما

توهموه من تأثيرهم في عالم الإنس، فتحدثوا عن أثر عشقهم في الصرع، وعمن استهوته الشياطين أو قتلته، وعن شياطين الشعراء، وشيطان ضعفة النَّسَّاك والعُبَّاد، وعن مناكحة بعض الأعراب للجن، وعن الإنسان الذي يكون له رئيٌ منهم يخبره ببعض الأخبار (١). . إلخ.

وقد سلجلت لنا أشعارهم كثيرًا من أسماء شياطين الشعراء، فشيطان الأعشى يدعى «مِسْحَلاً»، وهو يفتخر بحسن تلقيه الشعر عنه فيقول:

إذا (مسحل) أسدى لى القول أعلق صفيان إنسى وجن موفق كمفانى لا عي ولا هو أخرق (٢)

وما كنت شاحرداً ولكن حسبتنى شريكان فيما بيننا من هوادة يقول فلا أعيا بقول يقوله

وقد صرح حسان بن ثابت بأن شيطانه من قبيلة «بنى الشيـصَبان»، وذلك حيث يقول مفتخرًا:

 إذا ما ترعرع فينا الغلام إذا لم يسد قبل شد الإزار ولى صاحب من بنى الشيصبا

وقد حفظت لنا بعض مصادر الأدب كثيرًا من الأخبار والروايات الدالة على أن هذا التفسير الأسطوري لطبيعة الإلهام الشعرى قد كان هو السائد بين

⁽١) انظر: الحيوان (ج٦ /١٧٢) وما بعدها ط٢ / ١٩٦٧ م.

⁽٢) انظر : جمهـرة أشعار العرب (٧٢) دار الكتب العلميـة ببيروت ١٩٨٩م. وكلمة «شاحردًا» فــارسية ومعناها الصبى المتعلم.

العرب في العصر الجاهلي، وظل كذلك حقبة طويلة بعد ظهور الإسلام.

فمن تلك الروايات ما يرويه مظعون بن مظعون عن رجل من أهل الشام أنه قال له: "بينما أنا أسير في طريقي ببقعة من الأرض لا أنيس بها، إذ رُفعت لي نار فدفعت إليها، فإذا بخيمة ، وإذا بفنائها شيخ كبير ومعه صبية صغار، فسلمت، ثم أنخت راحلتي أنسًا به تلك الساعة.. ثم تحدثنا طويلاً إلى أن قلت: أتروى من أشعار العرب شيئًا؟ قال: نعم. سل عن أيها شئت؟ فقلت: فأنشدني للنابغة قال: أتحب أن أنشدك من شعرى أنا؟ قلت: نعم، فاندفع ينشد لامرئ القيس والنابغة وعبيد، ثم اندفع ينشد للأعشى فقلت: لقد سمعت بهذا الشعر!! قال: للأعشى؟ قلت: نعم، قال: فأنا صاحبه، قلت: فما اسمك؟ قال: مسحل السكران بن جندل، فعرفت أنه من الجن، فبت ليلة الله أعلم بها، ثم قلت له: من أشعر العرب؟ قال: ارو قول لافظ بن لاحظ وهياب وهبيد وهادر بن ماهر، قلت: هذه أسماء لا أعرفها، قال: أجل، فأما لافظ فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب المرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب عبيد بن الأبرا الذبياني وهو الذي استنبغه...»(٢).

ومن ذلك أيضًا ما يرويه مطرف الكنانى عن ابن دأب حيث يقول: حدثنى رجل من أهل زرود عن أبيه عن جده قال: خرجت فى طلب لقاح لى على فحل كأنه فدن يمر بى يسبق الريح، حتى رفعت إلى خيمة، وإذا بفنائها شيخ كبير، فسلمت عليه فلم يرد على، وقال: من أين؟ وإلى أين؟ فاستحمقته إذ بخل برد السلام وأسرع إلى السؤال، فقلت: من ههنا وأشرت إلى خلفى، وإلى

⁽١) الحيوان (ج٦ / ٢٣١).

⁽٢) جمهرة أشعار العرب (٦٠ ـ ٦٢).

ههنا وأشرت إلى أمامى، فقال: أما من ههنا فنعم، وأما إلى ههنا فوالله ما أراك تبهج بذلك إلا أن يسهل عليك مداراة من ترد عليه، قلت: وكيف ذلك أيها الشيخ؟ قال: لأن الشكل غير شكلك. والزى غير زيك، فضرب قلبى أنه من الجن، فقلت: أتروى من أشعار العرب شيئًا؟ قال: نعم وأقول، قلت: فأنشدنى كالمستهزئ به، فأنشدنى قول امرئ القيس:

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل...

فلما فرغ قلت: لو أن امرأ القيس ينشر لردعك عن هذا الكلام، فقال: ماذا تقول؟ قلت: هذا لامرئ القيس!! قال: لستُ أول من كُفر نعمة أسداها، قلت: ألا تستحى أيها الشيخ، ألمثل امرئ القيس يقال هذا؟! قال: أنا والله منحته ما أعجبك منه، قلت: فما اسمك؟ قال: لافظ بن لاحظ . . فاستحمقت نفسى له بعدما استحمقته لها، وأنست به لطول محاورتي إياه ، وقد عرفت أنه من الجن، فقلت: من أشعر العرب؟ فأنشأ يقول:

ذهب ابن حجر بالقريض وقوله ولقد أجاد فما يعاب زياد لله هادر إذ يجود بقوله إن ابن ماهر بعدها لجواد

قلت: من هادر؟ قــال: صاحب زياد الذبيــانى، وهو أشعــر الجن وأضنهم بشعره، فالعجب منه كيف سلسل لأخى ذبيان به!!..»(١).

وقد ظل كثير من الشعراء بعد ظهور الإسلام يتخذ من نسبة شعره إلي أشعر الشياطين أو أكبرهم وسيلة لفخره بهذا الشعر، من ذلك مثلا قول أبى النجم العجلى:

إنى وكل شاعر من البشر شيطانه أنثى وشيطانى ذكر

⁽١) السابق ـ نفسه.

وقول الفرزدق في مدح أسد بن عبدالله:

ليبلغن أبا الأشبال مدحتنا كأنها الذهب العقيان حبرها وكذا قول الراجز:

إنى وإن كنت صفير السن

فإن شيطاني كبير الجن

من كان بالغور أو مروى خراسانا لسان أشعر خلق الله إنسانا

وكسان في العين نبسو عنّي، يذهب بي في الشعــر كل فن (١)

نستطيع القول - إذن - في ظل ذيوع هذا التفسير الأسطوري لرافد الإلهام الشعرى: إن غاية المشركين من توجيه تهمة الشعر إلى الرسول على لم تكن إثبات كون القرآن الذي ينطق به من جنس الشعر (لوعيهم بأن ذلك لا يروج في مجتمع بضاعته الشعر) بل إثبات كونه على قد استوحاه - شأنه في ذلك شأن سائر الشعراء ـ من أحد الشياطين.

ولعل مما يدعم هذا القول ، ما ذكره عتبة بن ربيعة للرسول ﷺ حين جاءه لمفاوضته كي يرده عما يدعو إليه ، فلقد كان مما قاله له: «. . وإن كان هذا الذي يأتيك رَئيًا من الجن لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه»(٢).

ولعل مما يدعمه كذلك هذا الحديث النبوى المروى بطرق مختلفة في سبب نزول سورة الضحى ، فلقد روى البخارى عن جندب بن عبد الله صَالِحَتَى أنه قال: «احتبس جبريل عليه عن النبي عليه فقالت امرأة من قريش: أبطأ عليه شيطانه،

⁽١) انظر : في النماذج السابقة ونظائرها ، الحيوان (ج٦ / ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .

⁽۲) السيرة النبوية (ج۱ / ۲۲۱).

فنزلت : ﴿ وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * ﴾ .

وروى الحاكم عن زيد بن أرقم أنه قال: « قالت امرأة أبى لهب لما مكث النبى عَلَيْكُم أيامًا لم ينزل عليه الوحى: يا محمد، ما أرى شيطانك إلا قد قلاك، فنزلت [والضحى](١).

لقد أشرنا في صدر هذا الفصل إلى أن المجتمع الذي ترددت فيه تلك التهمة قد كان يدرك يقينًا حقيقة التباين بين القرآن والشعر، وهنا نضيف أنه لهذا السبب _ فيما يبدو لي _ عدل المشركون في ترديدها عن الادعاء بأن النص القرآني في ذاته شعر إلى الادعاء بأن مصدره هو مصدر الشعر، فكأنهم قد حاولوا استثمار غيبية مصدر القرآن [الوحي] في إشاعة الزعم بنفيه، والادعاء بأنه ليس شيئًا سوى هذا المصدر الغيبي الآخر الذي يمتاح منه الشعراء في زعمهم (عالم الشياطين)!!

000

وبعد ...

فإذا كانت هذه التهمة _ كما رجحنا _ قد بنيت على أساس الزعم بأن البيان القرآنى قول شاعر يستوحى ما يقول من أحد الشياطين _ فما هى ملامح المسلك الذي سلكه هذا البيان في تقويضه لذلك الأساس؟

لعل من أبرزهده الملامح ما يلى،

١ ـ المزاوجة بين إثبات حقيقة الوحى ونفى كون القران قول شيطان أو قول
 شاعر.

⁽۱) انظر: فـتح البارى (ج۳ / ۱۱ ـ ۱۳) ، وكـذا أسبـاب النزول لأبى الحـسن النيسـابورى (۳۰۱) دار الكتب العلمية ببيروت.

٢ ـ إبراز دور الشهب ـ عند البعثة النبوية ـ في منع تمكن الشياطين من
 السماء الدنيا.

٣ ـ تأكيد عجز الجن والإنس ـ معًا ـ عن الإتيان بمثل القرآن.

ونود ـ فيـما يلى ـ أن نتـوقف وقفـة موجـزة لتجليـة كل ملمح من تلك الملامح الثلاثة، والكشف عن طبيعة دوره في دحض تهمة الشعر:

0 0 0

أولا : المزاوجة بين إثبات حقيقة الوحى ونفى كون القرآن قول شيطان أو قول شاعر:

لقد تمثلت تلك المزاوجة _ التي تومئ في حد ذاتها إلى جهة الاتهام في تلك التهمة _ في السياقات الثلاثة التالية :

١ ـ قوله عز وجل في سورة التكوير:

﴿ فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصَّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقُولُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونِ * وَلَقُدْ رَآهُ بِالأُفْقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * فَأَيْنَ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفْقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * فَأَيْنَ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفْقِ اللَّهُ فَي الْمُالَمِينَ * ﴾ [التكوير: ١٥-٢٧].

٢ ـ وقوله في سورة الشعراء :

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذرِينَ * بِلَسَانَ عَرَبِي مُبِينٍ * ﴾ . . . ﴿ وَمَا تَنزَّلَتْ بِهَ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَن السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ * ﴾ . . . ﴿ هَلْ أُنَبِّتُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكُ أَثِيمٍ عَن السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ * ﴾ . . . ﴿ هَلْ أُنبِّتُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكُ أَثِيمٍ * يُنْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاءُ يَتَبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادْ

يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * ﴾ [الشعراء: ١٩٧ : ١٩٥ ، ٢١٢ : ٢١٠،

٣ ـ وقوله سبحانه وتعالى في سورة الحاقة:

﴿ فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولِ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِ الْعَالَمِينَ ﴾ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة: ٣٨ _ ٣٤].

لقد آثرنا إيراد هذه السياقات الثلاثة بحسب ترتيبها في النزول كي نستجلى من خلال تأملها طبيعة المنهج الذي سلكه البيان القرآني في دحضه لتلك التهمة من خلال تأملها طبيعة المنهج الذي سلكه البيان القرآني في دحضه لتلك التهمة منحن نلاحظ:

* أنه قد سلك في نفيه لها مسلكا متدرجًا ؛ فلقد نفي في أول هذه السياقات كون القرآن من وحى أحد الشياطين «وما هو بقول شيطان رجيم» ، أي أنه بدأ رده على تلك التهمة بتقويض أساسها الأسطوري الذي ارتكز عليه المشركون في محاولة ترويجها، ثم نفي في السياق الثاني تنزل الشياطين به «وما تنزلت به الشياطين» كي يستأصل ما قد يتشبث به هؤلاء المشركون في هذا الصدد من وهم؛ إذ ربما زعموا أنهم إنما نسبوا القرآن إلى الشياطين لا على أساس أنهم قائلوه حقيقة، بل على أساس أنهم وسيلة نقله أو واسطة تنزله على محمد!! ثم نفى في ثالث السياقات كونه قول شاعر «وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون»، ومن ثم وقع هذا النفى الأخير موقع النتيجة المنطقية التي بنيت على مقدمتين، فكأنه قيل لمن يتشبثون بترديد تلك التهمة: إذا لم يكن أحد الشياطين قد قال هذا القرآن أو تنزل به على الرسول عليه فكيف تسنى لكم الزعم _ في ظل معتقدكم في طبيعة الإلهام الشعرى _ بأنه قول شاعر؟!!

* أنه قد سلك ذات المسلك المتدرج في إثبات نقيض ما تود تلك التهمة إثباته (حقيقة الوحى القرآنى) ومن ثم كانت المواءمة والتآزر بين دلالة الإثبات ودلالة النفى في كل سياق من السياقات الثلاثة، فلقد أثبت أولها حقيقة صدور القرآن عن ملك الوحى في مقابل نفى صدوره عن أحد الشياطين «إنه لقسول رسول كريم - وما هو بقول شيطان»، وأثبت ثانيها حقيقة نزول رسول الوحى به من الملأ الأعلى في مقابل نفى تنزل الشياطين به «وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك.. وما تنزلت به الشياطين»، ثم أثبت الأخير حقيقة إرساله - عن طريق الوحى - على لسان المنزل عليه ﷺ في مقابل نفى كونه قول شاعر: «إنه لقول رسول كريم (۱) وما هو بقول شاعر».

* أن السياق الأخير هو أقـصر السياقات الثلاثة، فبينما استغرق سياق «التكوير» خمس عشرة آية، واستغرق سياق «الشعراء» ستًا وثلاثين ـ لم يستغرق سياق «الحاقة» سوى ست آيات، ولعل مرد ذلك ـ والله أعلم ـ هو غـيبية الحقيقة التي أريد إثباتها في كل من السياقين الأولين ومحسوسيتها في الـسياق الأخير، فصدور القرآن عن رسول الوحى، وكـذا نزوله به من الملأ الأعلى كل منهما أمر غيبي قـد يتمادى المشركـون ـ لبعده عن عالم الحس ـ في إنكاره، وفـي التشبث

⁽۱) لقد اختلف المفسرون في تحديد المراد بالرسول في هذه السورة وفي سورة التكوير ، فلقد قيل: هو فيهما جبريل عليه السلام، وقيل أيضًا: بل هو محمد على وقيل كذلك _ وهو ما رجحه أكثرهم _ : إن المراد به في سورة الحاقة محمد على بدليل نفى السياق بعد ذكره كون القرآن قول شاعر أو قول كاهن، ومعلوم أن الكفار لم يصفوا جبريل عليه السلام بالشعر أو الكهانة، وإنما كانوا يصفون بهما محمدًا على أما في سورة التكوير فإن المراد به جبريل عليه السلام بدليل التعبير عن محمد بعد ذلك حبالاسم الظاهر دون الضمير (وما صاحبكم بمجنون) ؛ إذ لو كان هو المراد بلفظ الرسول لقيل: وما هو بمجنون . انظر: الجامع الأحكام القرآن (ج١٨/٤٧٤) ، والتنفسير الكبير (ج١٦/١٠) ، وروح المعاني (ج٢٩-٥٦) ، والتحرير والتنوير (ج١٥ / ١٥٤) وسوف نـرى بعد قليل أن في صيغة القسم التي صدر بها السياق ما يدعم ترجيح هذا الرأى.

بمحاولة إثبات مقابله الغيبي اللذي يزعمونه (كون القرآن قول شيطان ـ تنزل الشياطين به على الرسول) ، ومن ثم لم يكتف كل من السياقين الأولين بإثبات ما سيق لإثباته ونفى مقابله المزعوم، بل لقد شفع الإثبات والنفى ـ وهذا سر طوله _ بما يؤكد صدقهما، ويستأصل دواعي اللجاجة والمراء حولهما، أما السياق الأول (التكوير) فقد اعتمد في تأكيد نسبة القرآن إلى ملك الوحى على المقابلة بين تعديد صفاته عليه السلام وإفراد وصف الشيطان، فبينما وصف جبريل عليه السلام في هذا السياق بست صفات تتآزر في الدلالة على استثناره بالوحي القـرآني (رسول - كريم - ذي قوة - عند ذي العرش مكين - مطاع - أمين) -وصف الشيطان بوصف واحد دال على بعده أو طرده عن منازل الملأ الأعلى (رجيم)، أما السياق الثاني (الشعراء) فقد ارتكز في تأكيده لحقيقة نزول الوحي القرآني من الملأ الأعلى إلى المنزل عليه ﷺ على المقابلة بين إيثار مادة النزول الموحية بالصدق في إثبات هذه الحقيقة «نزل به الروح الأمين على قلبك»، وإيثار مادة التنزل المشعرة بالكذب(١) في نفى مقابلها «وما تنزلت به الشياطين» ثم على دعم دلالة هذا النفي بتعرية كذب من تتنزل عليه «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين . تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»، ثم أخيراً على اللفت إلى ضلال مذاهب الشعراء الذين يسود الاعتقاد بين المشركين تنزل هؤلاء الشياطين عليهم؛ وذلك لإبراز المفارقة _ التي تتقوض بها تهمة الشعر _ بين حالهم وحال متلقى الوحى القرآني صلوات الله وسلامه عليه «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون».

أما الحقيقة المثبتة في السياق الثالث (الحاقة) وهي كون القرآن قول رسول

⁽۱) يقول الراغب في ذلك : «لا يقال فسى المفترى والكذب وما كان من الشـياطين إلا التنزل»، المفردات (٤٨٩).

كريم - فليست كالحقيقتين السالفتين من الأمور الغيبية التي يتطلب إقرارها ودحض المزاعم حولها فضل تأكيد أو استدلال؛ إذ المراد هنا هو نسبة القرآن لا إلى مصدره الملائكي غير المحسوس كما في السياق الأول، بل إلى مبلّغه البشري وسي المثلث المؤلاء المشركين، ومن ثم اكتفى السياق هنا وهذا سر قصره - بإثبات هذه الحقيقة ونفى مقابلها (تهمة الشعر)، ولعل في اكتفائه بذلك - والله أعلم - إشعارًا لهؤلاء المشركين بأن هذا البيان القرآني الذي يتلوه ذلك الرسول الكريم الذي ما جربتم عليه كذبًا قط هو في حد ذاته دليل لئن شاء منكم أن يستقيم - على أنه ليس بقول شاعر!!

* لقد أقسم الخالق عز وجل في اثنين من تلك السياقات الثلاثة على أن هذا البيان القرآني قول «رسول كريم» وذلك حيث يقول - سبحانه - في صدر السياق الأول: ﴿ فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصَّبْحِ إِذَا تَنْفُسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولُ كَرِيمٍ * ﴾ [التكوير: ١٥ - ١٩] وحيث يقول في صدر السياق الثالث: ﴿ فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ﴾ [الحاقة: ٣٨ ـ ٤٤].

لقد اختلف المفسرون (۱) في بيان المراد بالخنس الجواري الكنس في السياق الأول، فلقد قيل _ في رأى _ : هي بقر الوحش والظباء، فالخنس من الخنس في الأنف أي تأخره إلي الرأس وارتفاعه عن الشفة؛ إذ إن هذه هي صفة أنوف البقر والظباء، أما الكُنس فهي جمع كانس وهي التي تدخل الكناس (الموضع الذي تختفي فيه الظباء)، وقيل في رأى آخر _ وهو ما رجحه كثير من المفسرين:

⁽۱) انظر: تفسير الطبرى (ج۳۰ / ۳۷ _ ۵۰)، والكشاف (ج۶ / ۱۸۹ ـ ۱۹۰)، والتفسير الكبير (ج۳۱ / ۲۳۰ / ۷۷ ـ ۳۲)، وروح المعانى (ج۰ / ۷۲ ـ ۵۸)، والجمامع لأحكام القرآن (ج۲۳۱ / ۲۳۲ ـ ۲۶۲)، وروح المعانى (ج۳۳ / ۵۷، ۵۸)، والمفردات (۱۵۹، ۳۳۶).

إن المراد بها الكواكب التى تسمى الدرارى ، وهى عطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل، والمعنى أن هذه الكواكب تخنس تحت ضوء الشمس بالنهار، أى تختفى وهى جارية فى أفلاكها، وتكنس عند إدبار الليل، أى تتوارى في بروجها كما تتوارى الظباء في كناسها، ومما قيل فى ترجيح هذا الرأى أن السياق قد ذكر عسعسة الليل وتنفس الصبح بعد القسم بالخنس الجوارى الكنس ، والليل والصبح أليق بالنجوم منهما بالظباء وبقر الوحش.

كما اختلفوا كذلك في بيان المراد بعسعسة الليل في قبوله جل شأنه: «والليل إذا عسعس» فلقد قيل: إنه إدبار الليل بظلامه، وقبيل: بل المراد إقباله وقال الراغب: العسعسة: رقة الظلام في طرفي الليل، وعلى ذلك فالمراد: إقبال الليل وإدباره معًا، غير أن القول بأن المراد بالعسعسة هو إدبار الليل بظلامه هو ما رجحه كثير من المفسرين، وذلك لقوة الملاءمة بين هذا الإدبار وتنفس الصبح المذكور بعده مباشرة في السياق.

أما المراد بهذا التنفس فقد أجمع المفسرون على أنه ظهور ضوء الصباح وانتشاره بعد انقشاع ظلام الليل.

عند هذا الحد نود أن عَسأل: لماذا أوثر القسم بتلك الطواهر الكونية في هذا السياق؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن وجه القسم بها هنا هو عظمة دلالتها على قدرة الخالق عز وجل، يقول صاحب تفسير «التحرير والتنوير» عند تفسيره للآيات السابقة: «والمعروف في أقسام القرآن أن تكون بالأشياء العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى أو الأشياء المباركة»(۱).

⁽١) التحرير والتنوير (ج١٥٤/١٥٤).

ومن منطلق تلك النظرة ذاتها رجح الفخر الرازى تفسير الخنس الكنس بالنجوم وذلك حيث يقول: «إن محل قسم الله كلما كان أعظم وأعلى رتبة كان أولى، ولا شك أن الكواكب أعلى رتبة من بقر الوحش»(۱).

ويقول الإمام محمد عبده عند تفسيره لتلك الآيات:

«. . أقسم بهذه الدرارى أو الكواكب جميعها لينوه بشأنها من جهة ما فى حركاتها من الدلائل على قدرة مصرفها ومقدرها، وإرشاد تلك الحركات إلي ما فى كونها من بديع الصنع وإحكام النظام، مع نعتها فى القسم بما يبعدها عن مراتب الألوهية من الخنوس والكنوس تقريعًا لمن خصها بالعبادة واتخذها من دونه أربابًا، وفى الليل إذا أدبر زوال تلك الغمة التى تغمر الأحياء بانسدال الظلمة . . وفى الصبح إذا تنفس بشرى الأنفس بالحياة الجديدة في النهار الجديد، تنطلق فيه الإرادات إلى تحصيل الرغبات ، وسد الحاجات واستدراك ما فات ، والاستعداد لما هو آت»(٢).

والواقع أن القول بأن رتبة المقسم به بين الكائنات أو عظمة دلالته على قدرة المبدع سبحانه هي وحدها سر إيثار القسم به _ إنما هو قول يصعب التسليم به ليس فقط في هذا السياق الذي نحن بصدده، بل في أي سياق آخر من سياقات القسم في القرآن الكريم، فإذا كان المولى عز وجل قد أقسم بخنوس النجوم وكنوسها في هذا الموضع فإنه أقسم بمواقعها في موضع آخر ﴿ فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ ﴾ [الواقعة: ٧٥]، وإذا كان قد أقسم فيه بالليل إذا عسعس وبالصبح إذا تنفس فإنه قد أقسم في غيره بالليل إذا يغشى وبالضحى والشمس والفجر. . إلى

⁽١) التفسير الكبير (ج٣١ / ٧٣).

⁽٢) تفسير جزء عم ، الشيخ / محمد عبده (٢٥) دار مطابع الشعب ١٩٨٩ .

غير ذلك من المخلوقات أو الظواهر التي لا تعوزها _ جميعًا _ عظمة الدلالة على قدرة البارئ سبحانه وبديع صنعه ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾، الأمر الذي يظل معه التساؤل واردًا عن سر إيشار كل منها بسورة بذاتها، أو بسياق بذاته من سياقات ذلك البيان القرآني المعجز؟!

إن ما يبدو لى هنا ـ والله أعلم ـ هو أن السياق الـذى نحن بصدده إنما آثر القسم بخنوس الكواكب وكنوسها وعسعسة الليل وتنفس الصبح ـ ليس فقط لقوة دلالتها على عظمة الخالق وقدرته، بل لأنها دون غيرها من الظواهر الكونية ـ التى تشاركها فى تلك الدلالة ـ هى الأكثر ملاءمة لطبيعة المقسم عليه، والأقوى دلالة على تأكيد حقيقته، ودحض ما أثاره المشركون حوله من مزاعم، ولتوضيح مدى هذه الملاءمة نود أن نلاحظ ما يلى:

القرآن «قول رسول كريم»، أى أن غاية القسم فى السياقين هى تأكيد نسبة القرآن القرآن «قول رسول كريم»، أى أن غاية القسم فى السياقين هى تأكيد نسبة القرآن إلى ملك الوحى (مصدره الغيبى) فى السياق الأول، وإلى المنزل عليه عليه المنانى.

[ب] أن المقسم به في كلا السياقين يتضمن جانبين: ظاهر محسوس يتمثل في أولهما في تنفس الصبح بعد عسعسة الليل، ويتمثل في الثاني في «ما تبصرون» ، والآخر خفي غير محسوس يتمثل في الأول في خنوس النجوم وكنوسها، ويتمثل في الثاني في «ما لا تبصرون».

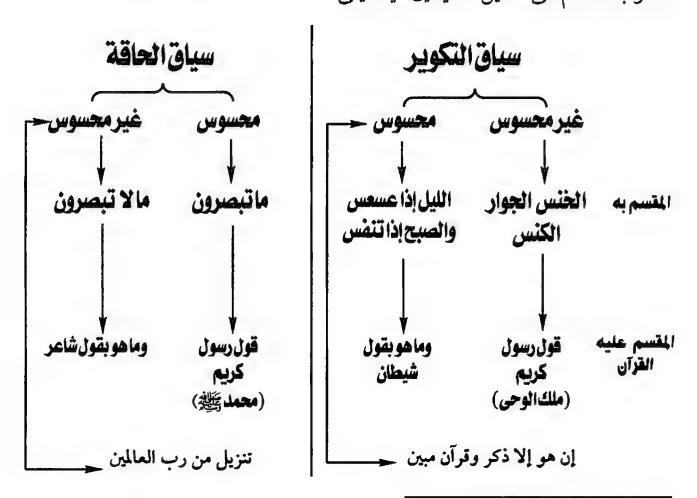
[5] أن القسم بهذين الجانبين لم يجر في السياقين على ترتيب واحد، في سياق « الحاقة » ـ قدم غير في سياق « الحاقة » ـ قدم غير المحسوس على المحسوس في سياق «التكوير» ، وبالتأمل يتبين لنا أن المقدم في

كل من السياقين هو الجانب الذي يلائم طبيعة المقسم عليه، فالمقسم عليه في سورة الحاقة هو تأكيد نسبة القرآن إلي الرسول البشرى (الذي يراه القوم ويسمعون تلاوته لهذا القرآن)، ومن ثم قدم القسم بالمحسوس أي بالجانب الأكثر ملاءمة لتأكيده «فلا أقسم بما تبصرون»، أما في سورة «التكوير» فإن المقسم عليه هو تأكيد نسبة هذا القرآن إلي الرسول الملائكي (غير المرئي)، ومن ثم قدم القسم بالجانب الخفي أو غير المحسوس «فلا أقسم بالجنس الجوار الكنس»، ولعلنا نلاحظ أن السياق هنا لم يذكر الحال المحسوسة التي تكون عليها النجوم بين المخنوس والكنوس (أعنى حال ظهورها منذ أول الليل حتى لحظة تواريها أو كنوسها في آخره) أي أنه قد اكتفى بذكر الحالين الملائمتين لطبيعة المقسم عليه لفعالية أثرهما في تأكيده، ودحض مفتريات المشركين حول حقيقته ، فكأنه قيل لهم عن طريق القسم بهما : إذا كنتم لا تنكرون حقيقة وجود النجوم – برغم خفائها _ في حالى الخنوس والكنوس ، فكيف اتخذتم من خفاء رسول الوحي ذريعة لإنكار وجوده والطعن في حقيقة نسبة القرآن إليه؟!

على أن فى وصف النجوم بصفة الجرى التى وقعت وسطًا بين صفتى الحنوس والكنوس والكنوس (الحنس - الجوار - الكنس) ما يدل على أن المراد ليس هو اللفت إلى حالى هذه النجوم في الحفاء فحسب، بل إلي حركتها الدائرية بينهما، فهى تخنس فى النهار وتكنس فى آخر الليل، ثم تعود عند تبلج الصبح بالضياء إلى الحنوس مرة أخرى. وهكذا، ولعلنا نلاحظ مدى المواءمة بين هذه الحركة وحركة رسول الوحى الحفية به، صعودًا إلى الملأ الأعلى وهبوطًا إلى المنزل عليه وعودًا إلى الملأ الأعلى تارة أخرى. وهكذا.

إن التكوير» بقوله عز وجل في وصف القرآن : "إن التكوير» بقوله عز وجل في وصف القرآن : "إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» ـ خــتم سياق «الحاقة» بقوله سبــحانه في وصفه: "تنزيل

من رب العالمين»، ولعلنا نلاحظ أن كلا من الوصفين قد جاء موائمًا ـ من حيث كونه محسوسًا أو غير محسوس ـ للجانب الذي أخر القسم به في سياقه؛ فمحسوسية الذكر والقرآن^(۱) في السياق الأول يلائمها أو ـ بالأحرى ـ يلائم تأكيدها القسم بتنفس الصبح بعد إدبار الظلام، وغيبية التنزيل في السياق الثاني يلائم تأكيدها القسم بغير المحسوس في «وما لا تبصرون»، ومؤدى ذلك أن هذين السياقين قد تضافرا (عن طريق مزاوجة القسم فيهما بين المحسوس وغير المحسوس) في إقرار حقيقة الوحى القرآني ودحض ما زعمه المشركون من أن ذلك القرآن هو وحى شيطان أو قول شاعر، ويمكن توضيح المسلك الذي سلكه أسلوب القسم في هذين السياقين فيما يلي:



⁽۱) إذ المراد بالذكر ــ كما يقول الراغب ـ : الذكر باللسان ، والقرآن هو مصدر قرأ بمعنى ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل . انظر: المفردات (۱۷۹ ، ۲۰۲).

ثانيًا : إبرازدور الشهب عند البعثة في منع تمكن الشياطين من السماء الدنيا:

حينما نفى سياق سورة الشعراء تنزل الشياطين بالقرآن (بعد تأكيد نزول الروح الأمين به) اتبع هذا النفى بنفى تمكنهم من التنزل به ﴿ وَمَا تَنزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ الروح الأمين به أَنبُغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (١١٦) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ (٢١٦) ﴾ . [الشعراء: ٢١٠_٢١]

يقول المحافظ ابن كثير؛ لقد بين القرآن أن هذا التنزل يمتنع عليهم من ثلاثة أوجه «أحدها: أنه ما ينبغى لهم ، أى ليس هو من بغيتهم ولا من طلبتهم؛ لأن من سجاياهم الفساد وإضلال العباد، وهذا فيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونور وهدى وبرهان عظيم، فبينه وبين الشياطين منافاة عظيمة. وقوله: (وما يستطيعون)، أى ولو انبغى لهم لما استطاعوا ذلك ، قال الله تعالى: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ، ثم بين أنه لو انبغى لهم واستطاعوا حمله وتأديته لما وصلوا إلى ذلك ؛ لأنهم بمعزل عن استماع القرآن حال نزوله (۱) . ».

ونود هنا أن نلاحظ السفارق بين السمع الذي يؤكد هذا السياق كون الشياطين معزولين عنه والسمع الذي أخبرت السياقات الأخرى عن الحيلولة بينهم وبين استراقه أو خطف الخطفة منه، تلك السياقات التي يبدأ أولها نزولاً بقوله عز وجل - في سورة الجن - على لسان النفر الذين آمنوا من الجن عند استماعهم للقرآن: ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدُ لَهُ شَهَابًا رَّصَدًا * ﴾ [الجن: ٨-٩].

⁽۱) تفسير ابن كثير (ج٣/ ٣٤٩).

ولتجلية الفارق بين هذين السمعين نود أن نلاحظ ما يلي:

* أن سياق سورة الشعراء لم يتضمن كما تضمن سياق سورة الجن رمى الشياطين بالشهب.

* بينما يقطع سياق «الشعراء» بعدم تمكن الشياطين من السمع يثبت سياق «الجن» أنهم قد كانوا يمكنون منه، ومن اتخاذ «مقاعد» في السماء من أجله، ثم حيل بينهم وبين ذلك.

* بينما آثر سياق « الشعراء » التعبير عن عزل الشياطين عن السمع بصيغة الاسم الدالة على استمراريته وعدم تقيده بزمن دون زمن (إنهم عن السمع لمعزولون) _ آثر سياق «الجن» التعبير عن منعهم من الاستماع بصيغة المضارع _ الدالة على حدوثه _ مع تقييدها بالظرف الدال على الزمن الحالى (فمن يستمع الآن يجد له شهابًا رصدا).

وفى تصورى أن مرد هذا الفارق ـ والله أعلم ـ هو أن سياق سورة الجن لا يدور كما يدور سياق سورة الشعراء حول الوحى القرآنى، أعنى أن هذا السياق لا يخبر عن حجب الشياطين عن سماع الوحى القرآنى (إذ هم عن سماعه ـ دائما ـ بمعزل)، بل عن حجبهم عن سماع أخبار السماء، تلك الأخبار التى كانوا قد مُكِّنُوا قبل البعثة النبوية ـ أو قبل رميهم بالشهب (1) ـ من اختطاف بعضها

⁽۱) لقد اختلف العلماء حول وقت حدوث ظاهرة الرجم بالشهب: فلقد قيل: إنها لم تحدث إلا عند بعثة المصطفى على المصطفى المسلم وهي لذلك تعد إحدى آيات نبوت، وقيل في رأى آخر: إن تساقط الشهب كان موجودًا قبل البعثة وما حدث بعدها هو جعلها رجومًا للشياطين، وقيل في رأى ثالث وهو ما نميل إليه _: إن هذه الظاهرة كانت رجومًا للشياطين قبل البعثة، غير أنها تكاثرت بعدها بدليل قوله عز وجل في سورة الجن حكاية عنهم: ﴿وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسًا شديدًا وشهبا﴾. انظر في هذا الآراء: الحيوان (ج٦/ ٢٧٢ _ ٢٨١)، وروح المعاني (ج٩ ٢/ ٨٧)، والتفسير الكبيس (ج٠ ٣ / ١٥٨)، والجامع لأحكام القرآن (ج٩ / ١٣)).

والتنزل بها على الكهان.

ولعل في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ في هذا الصدد ما يدعم هذا التصور . . . فمن تلك الأحاديث:

* ما رواه ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ عن رجال من الأنصار قالوا: «كنا عند النبى إذ رُمى بنجم فاستنار ، فقال: ما كنتم تقولون لهذا إذا رمى به فى الجاهلية? قالوا: كنا نقول: ولد الليلة رجل عظيم، ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: فإنها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا إذا قضى أمراً أخبر أهل السموات بعضهم بعضا، حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا، فيخطف الجن السمع فيقذفون به إلى أوليائهم (١).

* ما رواه أبو هريرة ـ رضى الله عنه ـ عن النبى عَلَيْهُ أنه قال: "إذا قصى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذى قال: الحق وهو العلى الكبير، فيسمعها مسترق السمع.. فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر على من تحته حتى يلقيها على لسان الساحر أو الكاهن، فربما أدركه الشهاب قبل أن يلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كذبه، فيقال: أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا : كذا وكذا، فيصدق بتلك الكلمة التى سمع من السماء "(۱).

* ما رواه سعید بن جبیر عن ابن عباس ـ رضی الله عنهما ـ أنه قال: «انطلق رسول الله ﷺ فی طائفة من أصحابه عامدین إلى سوق عكاظ، وقد

⁽۱) فتح الباري (۸/ ٥٤٠ ، ٥٤١).

⁽٢) انظر: السابق (٣٩٨).

حيل بين الشياطين وبين خبر السماء ، وأرسلت عليهم الشهب . . فانطلقوا فضربوا مشارق الأرض ومغاربها ينظرون ما هذا الأمر الذي حال بينهم وبين خبر السماء؟ قال: فانطلق الذين توجهوا نحو تهامة إلى رسول الله عَلَيْهُ بنخلة ، وهو عامد إلى سوق عكاظ، وهو يصلى بأصحابه صلاة الفجر، فلما سمعوا القرآن تسمعوا له فقالوا: هذا الذي حال بينكم وبين خبر السماء»(١).

فرمى الشياطين بالشهب كما تصرح تلك الأحاديث لم يكن للحيلولة بينهم وبين الوحى القرآنى ، بل للحيلولة بينهم وبين أخبار السماء المتعلقة بما يجرى القضاء الإلهى بحدوثه مستقبلاً فى عالم البشر، وهذا ما يتضح بجلاء فى قول ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ فى حديث آخر: إن الملائكة يقولون: «يكون العام كذا وكذا، فيسمعه الجن فيلقونه إلى الكهنة فتخبر الكهنة الناس فيجدونه»(۱).

لقد حدد أول تلك الأحاديث حدود الطاقة السمعية التي مُكنت بها الشياطين من بعض أخبار السماء، وذلك في قوله على «حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا فيخطف الجن السمع»، ففي تصدير هذا القول بالحرف الدال على انتهاء الغاية «حتى»، ثم في عطف فعل الخطف على فعل البلوغ بالفاء المفيدة لمعنى الترتيب والتعقيب _ في هذا وذاك ما يدل صراحة على عجز الشياطين عن تسمع هذا الخبر قبل بلوغه إلى ملائكة هذه السماء (الدنيا)، ومؤدى ذلك أنهم عاجسزون من باب أولى عن تسمع الوحى القرآني الذي لا ينزل من تلك

⁽۱) انظر : السابق (۵۳۷ ، ۵۳۸). (۲) انظر : السابق (٤٠٠).

⁽٣) لقد تضمن ثالث هذه الأحاديث دليلاً قاطعًا على هذا العجز ، فإذا كان الشياطين كما يصرح هذا الحديث _ قد ضربوا مشارق الأرض ومغاربها قبل أن يدركوا أن ما سمعوه من محمد على هو سبب الحيلولة بينهم وبين خبر السماء _ فإن مغزى ذلك أنهم كانوا عاجزين آنذاك ليس فقط عن سماع القرآن حال نزول رسول الوحى به، بل حتى عن مجرد العلم بهذا النزول!!

السماء، ولا تتنزل به تلك الملائكة، وإنما هو كما وصفه منزِّله سبحانه " تنزيل من رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك. . " ولعل هذا _ والله أعلم _ هو المراد من نفى تسمع الشياطين إلى الملأ الأعلى فى قوله عز وجل فى سياق سورة الصافات: ﴿إِنَّا زَيَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةَ الْكُواكِبِ * وَحِفْظًا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلاِ الأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا ولَهُمْ عَذَابٌ واصب * إِلاَ مَن خَطفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقبٌ * ﴾ [الصافات: ٦-١٠].

ونحن بذلك نستبعد الرأى الذي جـرى كثير من المفسرين(١١) على تــرديده، والذي يقرر أن قوله عز وجل في الآية الأخيرة : «إلا من خطف الخطفة» هو استثناء من قوله: «لا يسمعون إلى الملأ الأعلى. . » وأن المعنى هو أن هؤلاء الشياطين لا يسمعون إلى الملأ الأعلى إلا الشيطان الذي يتمكن من اختطاف الخطفة، ونطمئن في مقابل ذلك إلى الرأى الذي ذهب إليه القرطبي(٢) وهو أن مرد هذا الاستثناء هو قوله عز وجل قبله مساشرة : «ويقذفون من كل جانب دحورًا ...»، وأن المعنى هو أن الشهب تتقاذف الشياطين من السماء الدنيا (لا من الملأ الأعلى) لدفعهم أو دحرهم دون سماع أخبارها، غير أن منهم من يتمكن من اختطاف الخطفة فيلاحقه حينئذ شهاب يبطل محاولته. . ومقتضى هذا الرأى أنه ليس في طاقة الشياطين استراق السمع إلى الوحى القرآني وهذا بعينه هو ما يصرح به القرطبي إذ يقول بعد رأيه السابق: «الاستثناء يرجع إلى غير الوحي لقوله تعالى: «إنهم عن السمع لمعزولون»، فيسترق الواحد منهم شيئًا مما يتفاوض فيه الملائكة، مما سيكون في العالم قبل أن يعلمه أهل الأرض، وهذا لخفة أجسام الشياطين فيرجمون بالشهب حينئذ»(٣).

⁽۱) انظر: الكشاف (ج۳/ ۲۹۲) ، والبحر المحيط (ج۷ /۳۵۳) ، وغرائب القرآن / على هامش الطبرى (ج۹ /٤٧)، والتفسير الكبير (ج۲ / ۲۲۳)، وروح المعانى (ج۲۳ / ۲۷).

⁽٢) الجامع لأحكام القرآن (ج١٥ / ٦٦). (٣) السابق: (٦٦، ٦٧).

لقد قرأ بعض القراء فعل السمع في هذا السياق خاصة بتشديد السين والميم «لا يسمّعون»، وأصله يتسمعون فأدغمت التاء في السين، وقرأه آخرون بسكين السين وتخفيف الميم «لايسمعون»، وقد ذكر أكثر المفسرين أن تعديته به «إلى» على هذه القراءة هو لتضمينه معنى الإصغاء، ومؤدى ذلك أن القراءتين متوافقتان في الدلالة على ما نحن بصدد إثباته؛ إذ إن كلا من الإصغاء والتسمع إنما يعنى الإقبال على السمع والتهيؤ له، ومعنى ذلك أن نفى السمع أو التسمع في هذا السياق هو إشارة واضحة إلى أن هؤلاء الشياطين الذين مُكنت أسماعهم حينًا من اقتناص بعض أخبار الغيب من السماء الدنيا ليس في طاقتهم أصلاً تطلب السماع _ فضلاً عن تحصيله _ من الملأ الأعلى.

لعلنا في ضوء ما تقدم نستطيع القول: إن ظاهرة الرمى بالشهب إنما تكاثرت عند بعثة المصطفى على لا للحيلولة بين الشياطين وبين الوحى القرآنى (كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة) ، بل لإحكام الحيلولة بينهم وبين أخبار السماء الدنيا، إيذانًا بزوال عصر الكهانة قبل نزول هذا الوحى من جهة، ودحضا لشبهة علاقة الشياطين به من جهة أخرى ؛ إذ إن عجزهم كلية عن تلقى أخبار تلك السماء (التي هي أدنى الدرجات في طريق نزوله من الملأ الأعلى) هو دليل قاطع على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه على الله الموحى إليه الموحى إليه الله الله على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه الله الله الله الموحى إليه الموحى إليه الله الله على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه الله الله على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه الموحى إليه الموحى الموحى

وفى تصورى ـ والله أعلم ـ أن دحض شبهة علاقة الشياطين بالوحى القرآنى هو سبب تكرار الإشارة إلى ظاهرة رجمهم بالشهب فى البيان القرآنى، فلقد ورد الإخبار عن تلك الظاهرة فى أربعة سياقات (أشرنا إلى اثنين منها منذ قليل) وهى بحسب ترتيب نزولها كما يلى:

* ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مُقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا * ﴾ [الجن: ٨، ٩].

* ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَاهَا لِلنَّاظِرِينَ * وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ * ﴾ [الحجر: ١٦ـ١٦].

* ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكُوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانِ مَّارِدِ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلِ الْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَّانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلاَّ مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ * ﴾ [الصافات: ٦-١٠].

* ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعير * ﴾ [الملك: ٥].

ونود أن نلاحظ بصدد هذه السياقات ما يلي:

أ ـ أن واحداً منها لم يشر (كما أشارت بعض الأحاديث النبوية السابقة) إلى أن الشيطان قد يتمكن رغم مطاردة الشهب له من الإفلات ببعض كلم السماء أو أخبارها كي يتنزل بها إلى أوليائه من الكهان، ومغزى ذلك أن هذه السياقات إنما نزلت لرصد حال الشياطين بعد البعثة النبوية التي دحروا بسببها ـ تمامًا ـ دون هذا التمكن.

ب ـ أن كل هذه السياقات (بل كل السور التي وردت فيها) مكى النزول، أي أنها نزلت في ذلك العهد الذي كان مشركو مكة يحاولون فيه ترويج زعمهم بأن البيان القرآني قول شاعر يستوحى ما ينطق به من أحد الشياطين(۱).

ج _ أن هذه السياقات قد تضافرت في تجسيد الدور الحاسم الذي تنهض به الشهب في سبيل حفظ السماء الدنيا من الشياطين؛ إذ بتأمل هذه السياقات يبين لنا ما يلي:

⁽١) انظر : البرهان في علوم القرآن (ج١ ١٩٣)، والإتقان في علوم القرآن (ج١ / ٩ ، ١٠).

* أن الثلاثة الأولى منها قد استقصت _ على الترتيب _ كل الأحوال التى تتعاقب على الشيطان أو يتنقل هو فيها قبل أن يتنزل على أحد أوليائه _ على الأرض _ بما سمع من تلك السماء، فلقد رصد سياق الجن حال نزوعه النفسى أو تحفزه لمحاولة الاستماع "فمن يستمع الآن" ، ورصد سياق الحجر تخفيه أو تستره من أجل تنفيذ تلك المحاولة " إلا من استرق السمع . . . " (٢) ، ثم رصد سياق الصافات حال ظفره ببعض ما يريد "إلا من خطف الخطفة . . . » ولعلنا نلاحظ أن ترتيب هذه السياقات في النزول قد جاء وفقًا لترتب تلك الأحوال في المحدوث!!

* أن الشهاب الراجم أو الداحر قد وصف في كل سياق من السياقات الثلاثة بالوصف الملاثم لإحباط الحال التي رصدها؛ فبينما وصف الشهاب مع حال التحفيز أو النزوع بكونه «شهابًا رصدًا» ـ وصف مع حال التخفي أو التستر بأنه «شهاب مبين»، ووصف في حال الظفر أو التحصيل بأنه «شهاب ثاقب»، ومغزى ذلك أن ظاهرة الرجم بالشهب قد وقفت بالمرصاد لكل خطوة يخطوها الشياطين في سبيل محاولة التسمع إلى ما تردده الملائكة في السماء الدنيا، فإذا هم أحدهم بهذا التسمع وجد شهابًا يترصده يَهم هو الآخر بإحراقه، فإذا ما اجترأ بعد ذلك وسعى مستخفيًا من أجل محاولة ذلك فاجأه شهاب مبين يظهره ويعرمًى موقعه الذي يحاول التستر فيه، أما إذا كان شيطانًا ماردًا فتشبث رغم هذا وذاك بتنفيذ محاولته حتى يتمكن من اختطاف الخطفة عما يود سماعه ـ فإن

⁽۱) ففعل الاستماع في الآية الكريمة لا يعنى الاستماع الفعلى بل التهيؤ لتحصيله مستقبلاً ، يقول أبو حيان عند تفسيره لتلك الآية: الآن: ظرف زمان للحال ويستمع مستقبل فاتسع في الظرف واستعمل للاستقبال: البحر المحيط (ج٨ / ٣٤٥).

 ⁽۲) فاستراق السمع يعنى السعى ـ فى خفاء ـ لتحصيله ـ انظر : المادة في لسان العرب، وكذا: غرائب القرآن على هامش الطبرى (ج٧ / ١١).

الشهاب الثاقب يتبعه حتى يحرقه كى يحول دون إفلاته بما اختطف، ونحن بذلك نرجح _ مع القرطبى _ الرأى القائل بأن الشهب تقتل الشياطين، وأن قتلها لهم يكون بعد استراقهم السمع، وقبل إلقائهم ما استرقوه إلى غيرهم (۱).

* أن السياق الرابع والأخير (في سورة الملك) قد صرح بأن الشهب أو المصابيح قد جعلت رجومًا للشياطين، دون أن يتضمن الإشارة إلى محاولة هؤلاء الشياطين استراق السمع من السماء الدنيا ولعل ذلك والله أعلم للإجمال النتيجة التي بلورتها السياقات الثلاثة السابقة عليه في النزول، وهي أن هذه المحاولة بكل خطواتها مقضي عليها بالفشل ، أي أن عدم الإشارة إليها هنا هو للإعلام بأنها و برغم وجودها كالعدم.

[4] أن السماء لم توصف في البيان القرآني بوصف (الدنيا) إلا في ثلاثة مواضع ورد اثنان منها في السياقات السابقة (الصافات ـ الملك)، وورد الثالث في سياق مشابه لها من حيث كونه مثلها مكى النزول، ومن حيث إخباره كما أخبرت عن حفظ تلك السماء من الشياطين (وإن لم يصرح بذكرهم)، وهو قوله عـز وجل: ﴿ ... وَزَيّنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحفظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* ﴾ وحل : ﴿ ... وَزَيّنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحفظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ في عـز وجل الله وجل : ﴿ ... وَزَيّنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحفظاً ذَلِكَ تقديمُ الْعَرِيزِ الْعَلِيمِ في السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيعَ وَحفظاً ذَلِكَ تقديمُ العَمِيقِ فيما نحن بصدده، لا وصلت : ١٢] وتلك ظاهرة لها في تصوري مغزاها العميق فيما نحن بصدده، لا سيما إذا أضفنا إليها أن هذا البيان لم يصف السموات بنقيض الوصف السابق (العلي) إلا في سياق واحد يخبر عن نزول الوحي القرآني على المنزل عليه ﷺ وذلك في قوله جل شأنه: ﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلاَّ تَذْكِرةً لِمَن يَخْشَىٰ * وذلك في قوله جل شأنه: ﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلاَّ تَذْكِرةً لِمَن يَخْشَىٰ * وذلك في قوله جل شأنه: ﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلاَّ تَذْكِرةً لِمَن وَالسَّمُواتِ الْعُلَى * ﴾ [طه: ٢-٤].

لعل فيما تقدم من ملاحظات ما يدعم الرأى الذى أومأنا إليه من قبل، وهو

⁽١) انظر : الجامع لأحكام القرآن (ج١٠/١١).

أن هذه السياقات القرآنية التي دارت حول ظاهرة الرمي بالشهب هي أحد الأدلة الداحضة لشبهة علاقة الشياطين بالقرآن، فكأن هذه السياقات تقول لمن حاولوا ترويج تلك الشبهة: إذا كان هؤلاء الشياطين قد عبجزوا منذ بعثة المصطفى على حتى عن الإفلات ولو بخطفة واحدة من تلك السماء (الدنيا) فعلى أي أساس إذن أقمتم زعمكم الباطل بأن القرآن الذي أنزل عليه هو وحى شيطان أو بحسب معتقدكم الأسطوري في إبداع الشعر _ قول شاعر؟؟!!

0 0 0

ثالثاً . تأكيد عجز الإنس والجن . معا . عن الإتيان بمثل القرآن

وذلك في قوله عز وجل في أولى آيات التحدى:

﴿ قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِ ظَهِيرًا * ﴾ [الإسراء: ٨٨].

لقد رجح كثير من علماء السلف القول بأن التحدى في تلك الآية الكريمة ليس موجهًا للإنس والجن (كما ذهب إلى ذلك بعضهم) ـ بل هو للإنس فحسب؛ إذ إن الجن كما قالوا: ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه حتى يتسنى تحديهم بالإتيان بمثله (١) ، ولعل مما يحم هذا الرأى أن البيان القرآني لم يَحْك الادعاء الموجب للتحدى (أعنى ادعاء القدرة على الإتيان بمثله) إلا منسوبًا إلى عالم الإنس، كما في قوله جل شأنه عن مشركي مكة:

﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوْلِينَ * ﴾ [الأنفال: ٣١].

⁽١) انظر: البرهان في علوم القرآن (ج٣ /١١١) ، والإتقان في علوم القرآن (ج٢ /١٢٤).

والتساؤل الذى يثيره هذا الرأى هو: إذا كان الإنس لا الجن هم المقصودين بالتحدى في الآية الكريمة فلماذا أوثرت بذكرهما معًا دون غيرها من آيات التحدى أو المعاجزة؟

لقد ذهب برهان الدين البقاعي إلى أن السبب في ذكر الجن مع الإنس في الآية هو اتساع قاعدة المتحدّى به؛ إذ إن التحدى فيها ليس بمثل سورة أو بمثل عشر (كما في نظائرها من الآيات) وإنما بمثل القرآن _ فهو يقول:

"ولما أريد هنا المماثلة في كل التفصيل إلى جميع السور في المعاني الصادقة، والنظوم الرائقة كما دل عليه التعبير بالقرآن ـ زاد في التحدي قيد الاجتماع من الثقلين ، وصرف الهمم للتظاهر والتعاون والتضافر بخلاف ما مضى في السور السابقة(١). ».

والواقع أن هذا الرأى الذى ذكره البقاعى غير مسلم به؛ إذ لو كان التحدى بمثل القرآن يقتضى إضافة الجن إلى الإنس لما خلا من تلك الإضافة قوله عز وجل فى سياق آخر (عُبِّر فيه عن القرآن بلفظ الحديث) : ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَولُهُ بَلَ لاً يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ * ﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤] _ أضف إلى ذلك أن سورة الإسراء قد نزلت بمكة (٢)، وهى السورة الخمسون (أو التاسعة والأربعون) بحسب ترتيب النزول، ومؤدى ذلك أن التحدى بآيتها قد وقع قبل أن يكتمل نزول نصف القرآن فكيف يتسنى القول ـ إذن ـ بأنه كان تحديا بمثل جملة يكتمل نزول نصف القرآن فكيف يتسنى القول ـ إذن ـ بأنه كان تحديا بمثل جملة

⁽۱) نظم الدرر (ح۱۱ /۰۰۸).

⁽٢) تجدر الإشارة إلي أن نزول هذه السورة في العهد المكى ينفى ما روى في سبب نزولها من أن نفرًا من اليهود جاءوا إلي رسول الله ﷺ وقالوا له: إنا نأتيك بمثل ما جثتنا به، يقول ابن كثير فى إبطاله لتلك الرواية : ﴿وَفَى هَذَا نَظُر؛ لأَن السورة مكية، وسياقها كله مع قريش، واليهود إنما اجتمعوا به فى المدينة . . " تفسير القرآن العظيم (ج٢ / ١٢) ، وانظر : الرواية مفصلة في تفسير الطبرى (ج٧/ ١٠٢) .

والحق أننا غيل في هذا الصدد إلى الرأى القائل بأن المبالغة في تعجيز الإنس هي سبب ذكر الجن معهم في الآية الكريمة؛ لأن الهيئة الاجتماعية كما يصرّح أحد القائلين بهذا الرأى «لها من القوة ما ليس للأفراد ، فإذا فرض اجتماع جميع الإنس والجن، وظاهر بعضهم بعضا، وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز، ونظيره في الفقه تقدم الأخ الشقيق على الأخ للأب في ولاية النكاح، مع أن الأمومة ليس لها مدخل في النكاح»(١).

غير أن ميلنا إلى هذا الرأى _ دون سابقه _ لا ينفى إحساسنا بأنه لم يقدم إجابة شافية عن تساؤلنا السابق؛ إذ مع تسليمنا بأن فى إضافة الجن إلى الإنس فى الآية الكريمة مبالغة فى إظهار عجز الإنس عن معارضة القرآن _ يظل التساؤل واردًا عن سبب إيثارها بتلك الإضافة دون نظائرها من الآيات التى تحققت فيها أيضًا _ بصورة أو بأخرى(٢) _ تلك المبالغة؟!

وفى تصــورى أن هذه الآية الكـريمة إنما نزلت دون نظـائرها (وهو ـ والله أعلم ـ سبب تفردها بذكر الجن) للرد على ادعاء مشركى مكة بأن لمحمد على رئيًا من الجن يلهـمه بما يقـول، شأنه فى ذلك شـأن الشعـراء ـ ولعل فى تأمل آيات التحدى والمعاجزة فى القرآن الكريم ما يدعم هذا التصور:

لقد ورد هذا التحدى فى خمسة مواضع من البيان القرآنى هى بحسب ترتيب نزولها كما يلى:

⁽۱) البـرهان في علوم القرآن (ج۲ /۱۱۱)، وانظـر : روح المعانى (ج۱۵ /۱۱۲)، والإتقــان في علوم القرآن (ج۲ /۱۲۶).

⁽٢) كقصـر مجال التحـدى في بعض هذه الآيات على سورة واحدة أو على عـشر مفتريات، وكـمطالبة المقصودين بالتحدى بإشهاد من يستطيعون إشهاده . . إلخ .

- ١ ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن...﴾ (الآية التي نحن بصددها من سورة الإسراء).
- ٢ = ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ
 صَادِقِينَ * ﴾ [يونس: ٣٨].
- ٣ ـ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِن دُون اللّه إِن كُنتُمْ صَادقينَ * ﴾ [هود: ١٣].
- ٤ _ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلُهُ بَلِ لاَ يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ * ﴾
 [الطور: ٣٣، ٣٣].

وتلك الآيات السابقة قد نزلت كلها في العمهد المكي، أما الآية التالمية والأخيرة فقد نزلت في أوائل العهد المدني وهي:

٥ _ ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمًا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةً مِن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَداءَكُم مَن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿ ﴾ [البقرة: ٢٣].

وبإمعان النظرفي تلك المواضع يتبين لنا ما يلى،

فعل القول إما بصيغة الأمر «قل»، أو بصيغة المضارع «أم يقولون»، أو بالصيغتين فعل القول إما بصيغة الأمر «قل»، أو بصيغة المضارع «أم يقولون»، أو بالصيغتين معًا، أما الموضع الخامس والأخير الذي نزل بالمدينة فقد خلا تمامًا من هذا الفعل، ومغزى تلك المخالفة _ فيما أحس _ هو أن آيات المتحدى في العهد المكي إنما نزلت لدحض التهم أو المقولات التي طعن بها مشركو مكة في القرآن، وحاولوا من خلال ترديدها التشكيك في نبوة المنزَّل عليه ﷺ، أما آية التحدى في العهد المدنى فلم تنزل لدقع ما تردده الألسن من تهم، بل لاجتثاث ما تضمره بعض

⁽١) ولعلنا نلاحظ مدى مواءمة هذه الصورة من صور التحدى لمجتمع المدينة الذي قويت فيه شوكة=

النفوس من شكوك أو وساوس «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا(١)..».

[ب] أن ثلاثة من المواضع الأربعة المكية قد صرحت بطبيعة التهمة التي سيقت لدحضها، فهى فى آيتى سيونس وهود» تهمة الافتراء سلم يقولون افتراه» وهى فى آية الطور تهمة التقول (۱) سلم يقولون تقوله» ، أما آية الإسراء فإنها لم تصرح بمقولة المشركين وإنما صرحت بتوجيه الرسول وسي للرد عليهم بأولى صور المعاجزة سقل لئن اجتمعت الإنس والجن..»، فإذا ما تذكرنا ما أشرنا إليه منذ قليل من أن هذه الصورة هى التي تفردت دون نظائرها بذكر الجن ترجح لدينا القول بأن التهمة التى سيقت تلك الآية لدحضها ليست هى تهمة الافتراء أو التقول ألى ذلك بعض المفسرين (۱) بل هى تهمة التلقى عن الجن.

[5] أن التحدى في آية الإسراء قد تحقق بصورة مغايرة للصورة التي تحقق بها في الآيات التي نزلت بعدها لدحض شبهة افتراء القرآن أو تقوله؛ إذ بينما ورد الفعل المتضمن لمعنى التحدى في تلك الآيات بصيغة الطلب (فأتوا بسورة مثله عفر في المثلة على أنها الإسراء بصيغة الخبر المنفى المؤكد بالقسم «... لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله..» وهي مغايرة تدعم كسابقتها ما نحن بصدد ترجيحه؛ فتفرد هذه الآية دون نظائرها بالعدول عن صيغة الطلب هو دليل على أنها مسوقة لدحض شبهة صدور هذا القرآن عن الجن؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن

⁼ الإسلام، ولم يسلك فيه خصوم القرآن من المنافقين واليهود مسلك المجاهرة أو المعالنة الذي سلكه من قبلهم كفار قريش.

⁽۱) والتقول هو صورة خاصة من صور الافتراء ،فالاتهام به يعنى كما أشار بعض المفسرين: أنه ﷺ افتراه من عنده ثم قال عن الغير إنه قاله ، انظر : المحرر الوجيز (ج١٥ / ٢٤٦) ، وروح البيان (ج٩ / ٢٠٦).

⁽٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن (ج١٠/ ٣٢٧) ، وروح المعاني (ج١٥/ ١٦٧).

تلك الشبهة هي التي يقتضى دحضها _ خلافًا لشبهة الافتراء أو التقول _ وسيلة أخرى غير مطالبة البشر بالإتيان بمثله(١).

نستطيع القول إذن في ضوء تلك الملحوظات الثلاث: إن أولى آيات التحدى المعاجزة هي أحد الأدلة التي ساقها البيان القرآني للرد على طعن المسركين في سماويَّة تنزيله، عن طريق الادعاء بأنه وحي شيطان أو . . قول شاعر.

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٩٢ _ ١٩٤].



⁽١) وقد ورد بهذه الصيخة أيضًا في آية البقرة ، غير أنها كـما رجحنا منذ قليل لم تنزل من أجل دحض شبهة بذاتها.



. لا مراء في أن البيان القرآني المعجز لم يخرج في تأدية مضامينه وتصوير معانيه عن نسق العربية ومذاهبها في التعبير، بل لقد كانت تلك الحقيقة التي لم يجادل فيها أعداء القرآن من فصحاء تلك اللغة ـ هي وجه تحديهم به؛ إذ لا يجوز التحدي ـ كما قيل ـ بما هو خارج عن عرف الخطاب^(۱)، ومن ثم كان عجزهم مع ذلك عن الإتيان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله هو آية إعجازه البلاغي لهم من جهة، والحجة الداحضة لمفترياتهم حول سماوية تنزيله، أو نبوة من أنزل عليه عليه من جهة أخرى.

وصورة الكناية في القرآن الكريم هي إحدى تلك السنن التعبيرية التي سلكها بيانه المحكم دون أن يشرعها أو يتفرد بها في اللسان العربي؛ وإنما كان وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره في طرائقها المسلوكة، وجريه في مضاميرها التي تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله ـ قد حقق فيها الغاية التي لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنية التي تقاصرت دونها ـ وتتقاصر ـ همم سالكيها والمبرزين فيها من البشر!!

ما خصوصية (١) هذه الصورة في البيان القرآني إذن؟

لكى نجيب عن هذا التساؤل نود أن نتوقف _ قليلاً _ إزاء تراثنا البلاغي،

⁽١) انظر : إعجاز القرآن . للباقلاني جـ٢ (١٨٩).

⁽٢) رغم كثرة البحوث والدراسات التى تناولت أسلوب الكناية فى تراثنا العربى _ فإنها قد ركزت فى عمومها على جانب التأصيل النظرى لهذا الأسلوب، الأمر الذى ترتب عليه أن تساق أساليب الكناية فى القرآن الكريم كما تساق نظائرها فى الشعر أو النثر إما لتوضيح مفهوم الكناية، أو لبيان بعض أغراضها ، أو للاستشهاد بها على هذا القسم أو ذاك من أقسامها ؛ فهذه كناية عن صفة، وتلك كناية عن موصوف، أو عن نسبة . . أو ما إلى ذلك من غايات ليس من بينها _ فيما نعلم _ ما نهدف إليه فى تلك المحاولة المتواضعة من الكشف عن بعض السمات الفنية التى توافرت لهذا الأسلوب وشكلت خصوصيته فى نظم هذا الكتاب المعجز .

كى نتعرف من خلاله مفهوم هذه الصورة ، وطبيعة مسارها الدلالى، ثم أبرز المبادئ أو المعايير التى تحددت فى هذا التراث لقياس قيمتها الفنية، والحكم على مدى سموها أو انحطاطها فى مراتب البلاغة ومدارج البيان.

لقد ظفرت الكناية فى هذا التراث بكثير من التعريفات التى لم تختلف حول مفهومها ، وإن اختلفت زاوية النظر إليه من تعريف إلى آخر(١)، وبحسبنا من هذه التعريفات ما ذكره عبدالقاهر الجرجاني حين قال:

«المراد بالكناية.. أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه ، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون: كثير القرى، وفى المرأة: نئوم الضحى، والمراد: أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها _ فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود، وأن يكون إذا كان»(٢).

فالكناية فى ضوء هذا التعريف هى لون من ألوان التعبير غير المباشر عن المعنى: فنحن مع كل عبارة من العبارات التى أوردها عبدالقاهر إزاء خطوتين متاليتين أو متلازمتين من الدلالة، يقطعهما الإدراك كى يصل إلى المعنى المراد بها:

الأولى: هي الدلالة الوضعية لألفاظ العبارة على معناها المباشر.

والثانية: هي دلالة هذا المعنى على المعنى المراد أو المكنى عنه.

⁽۱) انظر : نهاية الإيجــاز (۲۷۰) ومفتاح العلوم (۱۷۰) ، والإيضــاح (۳۳۰)، والمثل السائر (۳۳۰) ، والطراز جــ ۱ (۳۷۳).

⁽٢) دلائل الإعجاز (٥٢).

ولهذا كانت الملاءمة ـ كما أشار بعض البلاغيين ـ بين الدلالة المعجمية للفظة الكناية _ وهذا المفهوم الاصطلاحي لها في البلاغة؛ فالكناية إما مشتقة من كنيت الشيء إذا سترته، أو من الكنية التي يقال فيها عن الشخص بدلاً من ذكر اسمه الحقيقي: أبو فلان، وهي بهذا أو ذاك تلائم الدلالة على تلك الصورة البلاغية التي يُستر فيها المعنى المراد أو الفرع بالمعنى المباشر أو الأصل(١).

والعبارة الأخيرة في نص عبدالقاهر السابق : «من شانه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان» تحدد طبيعة العلاقة بين المعنيين في صورة الكناية ، وتبرز وجه اختلافها عن العلاقة في صورة الاستعارة أو في صور المجاز المرسل؛ فإذا كان من المعلوم أن علاقة الاستعارة تتمثل فيما بين المعنيين (المستعار منه والمستعار له) من تشابه، وأن علاقات المجاز المرسل تدور في عمومها حول محاور الكم والغاية والزمان والمكان (٢) _ فإن العلاقة في صورة الكناية كما تدل عبارة عبدالقاهر ليست من هذا القبيل أو ذاك؛ إذ هي ترتد إلى ما بين المعنيين ـ المساشر والمراد ـ من ترادف أو تلازم في واقع الحياة، أو بالأحرى في عرف الاستعمال اللغوي (٣) الراصد لهذا الواقع، فهذا العرف هو الذي وثق العلاقة ـ قديمًا _ بين طول النجاد وطول القامة، أو كثرة الرماد والكرم، أو نوم المرأة في الضحى وكونها مخدومة مترفة، وهو الذي يوثقها _ حديثًا _ بين النظر إلى الدنيا بمنظار أسود ومعنى التشاؤم، أو حمل أغصان الزيتون والدعوة إلى السلام . . . أو ما إلى ذلك من عبارات يكون المعنى المباشر فيها في عرف الاستعمال بمثابة الردف أو التابع للمعنى المراد، ولهذا أُطلق على هذا اللون من ألوان البلاغة في

⁽١) انظر : المثل السائر (٣٤٣ ، ٢٤٤) و الطراز جـ١ (٣٦٥ ، ٣٦٦).

⁽٢) حيث يتضمن الكم علاقتى الجزئية والكلية، والغاية : السببية والمسببة، والزمان: اعتبار ما كان واعتبار ما يكون، والمكان: المحلية والحالية.

⁽٣) لنا عودة إلى هذه النقطة عند الحديث عن طبيعة العلاقة في كنايات القرآن الكريم.

تراثنا .. مع مصطلح الكناية .. مصطلح «الإرادف» تارة، و «التتبيع» تارة أخرى (١).

وتجدر الإشارة هذا إلى أن كثيرًا من البلاغيين المتأخرين عن عبدالقاهر قد ركزوا على إبراز فارق آخر (غير طبيعة العلاقة) بين الكناية من جهة، والاستعارة والمجاز المرسل من جهة أخرى، وهو اختصاص الكناية دون هذين اللونين فى نظرهم بجواز إرادة المعنى الأصلى فيها، هذا ما يقرره السكاكى إذ يقول:

«الكناية لا تنافى إرادة الحقيقة بلفظها؛ فلا يمتنع فى قولك: فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته، وفى قولك: فلانة نئومة الضحى أن تريد أنها تنام ضحى لا عن تأويل يرتكب فى ذلك مع إرادة كونها مخدومة مرفهة، والمجازينافى ذلك؛ فلا يصح فى نحو: رعينا الغيث أن تريد معنى الغيث ، وفى نحو قولك: فى الحمام أسد أن تريد معنى الغيث ، وفى نحو قولك: فى الحمام أسد أن تريد معنى الأسد . . . »(٢).

وبملحظ من هذا الفارق ذاته يعرف الخطيب القزويني الكناية بأنها:

«لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه (۳)» ، كما يعرفها ابن الأثير بقوله : «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز» (١).

والواقع أن هذا المارق الذي ردده في تراثنا كثير من البلاغيين هو - فيما نري - محل نظر ؛ إذ إن هناك من صور الكناية ما لا تصدق عليه مقولة «جواز

⁽۱) انظر: نقد الشعر (۱۷۸) ، وسر الفصاحة (۲۲۱) ، والعمدة جـ ۱ (۳۱۳) ، ونضرة الإغريض (۳۷).

⁽۲) مفتاج العلوم (۱۷۰).

٠(٣) الإيضاح (٣٣٠).

⁽٤) المثل السائر (٢٤٣).

إرادة المعنى الأصلى»، فقولهم ـ على سبيل المثال ـ : المجد بين ثوبية، أو الكرم في برديه، وتعبير الشنفري عن الحرب بأم قسطل في قوله:

فإن تبتئس بالشنفرى أم قسطل لما اغتبطت بالشنفرى قبل أحول وقول أبى نواس فى نسبة الجود إلى ممدوحه:

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

وقولنا الآن: النجاح حليفه، أو السعد بين يديه. . إلخ، كلها كنايات لا تنطبق عليها تلك المقولة؛ إذ إن المعنى الأصلى فيها لا تجوز إرادته، بل إنه لا يتأتى تصوره أصلاً!! وهذا ما أوقع هؤلاء البلاغيين في كثير من الحرج، ودفعهم إلى غير قليل من الالتواء في مسلكهم إزاء مثل تلك الصور في القرآن الكريم، وسوف يتجلى لنا ذلك بعد قليل.

على أن كثيراً من هؤلاء البلاغيين لم يتوقفوا فحسب عند حد القول بجواز إرادة المعنى الأصلى في صورة الكناية، بل لقد جرهم ذلك إلى تصور أن هذا المعنى قد يراد (فعلاً) مع المعنى المكنى عنه بهذه الصورة، وهو تصور ترتب عليه ترددهم في نسبة الكناية صراحة إلى المجاز؛ فهى - في رأى بعضهم - من باب الحقيقة؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد به الدلالة على غيره، وهى - في رأى آخر - ليست حقيقة ولا مجازا؛ لأن جواز إرادة المعنى الأول مع المعنى الثانى فيها يمنع أن تكون من قبيل الحقيقة التي لا يراد فيها إلا المعنى الأول، كما يمنع في الوقت ذاته أن تكون من قبيل المجاز الذي تحول القرينة فيه دون إرادة هذا المعنى، وهي - في رأى ثالث - من باب الحقيقة تارة ، ومن باب المجاز تارة أخرى - يقول السبكى صاحب «عروس الأفراح» موضحًا هذا الرأى:

«الكناية قسمان: تارة يراد بها المعنى الحقيقى ليدل به على المعنى المجازى فتكون حقيقة، وتارة يراد بها المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه، فتكون من أقسام المجاز» (١).

والواقع أن الرأى الذى تبناه ابن الأثير ويحيى بن حمزة العلوى في هذا الخلاف المحتدم، وهو القول بمجازية أسلوب(٢) الكناية هو ـ فيما نرى ـ أرجح الآراء، ويدعم هذا الترجيح عندى ما يلى:

أولا: إذا كان الأسلوب المجازى هو ما أريد به الدلالة على غير ما وضع له فكذلك الشأن في أسلوب الكناية (")، وقد قدم ابن الأثير حجة مقنعة في تأييد تلك الحقيقة؛ فالمسلك الدلالي للكناية _ كما يقرر _ هو ذات المسلك الذي تسلكه الاستعارة؛ فإذا كانت الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، فكذلك الكناية؛ لأنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه، ولا ينفى ذلك بطبيعة الحال أن تكون لكل من الصورتين _ كما أوضح ابن الأثير في هذا الموطن _ خصوصيتها في هذا المسلك (ئ)، ويضيف صاحب الطراز حجة أخرى مؤداها: أن دلالة أسلوب الكناية على غير معناه المباشر يقتضى كونه محازاً؛ إذ إننا لو فرضنا تجرده من تلك الدلالة لخرج من حيز الكناية إلى حيز الحقيقة، فالألفاظ في الكناية كما يقول: "إما أن تدل على معنى مخالف لما دلت عليه بالوضع، أم

⁽۱) انظر في تلك الآراء الثلاثة: الإتقان في علوم القرآن جـ ۲ (٤٠)، ونهاية الإيجاز (٢٧٢)، وشروح التلخيص جـ ٤ (٢٤٣)، والإشارة إلى الإيجاز (٦٣)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ ١ (٢٥٧)، والبرهان في علوم القرآن جـ ٢ (٣٠١).

⁽٢) انظر : المثل السائر (٢٤٤) ، والطراز ج٢ (٣٧٥ ، ٣٧٦).

⁽٣) يبدو لى أن هذا هو ما أراده عـبدالقاهر الجرجـانى حين أدرج الكناية والاستعارة والتـمثيل تحت باب «اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره » انظر : دلائل الإعجاز (٥٣).

٤٠) انظر : المثل السائر (٢٤٤).

لا، فإن لم تدل فلا معنى للكناية، وإن دلت عليه وجب القول بكونها مجازًا..»(١).

ثانیا: لقد أشرنا منذ قلیل إلى أن المعنى الحقیقى لا یتأتى تصوره _ فضلاً عن إرادته _ فى بعض صور الكنایة، وهنا نضیف أنه فى الصور التى يمكن تصوره فیها لیس هو المعنى الذى یقصده المتكلم (۲)، أو الغرض الذى تتعلق به إرادته . . لنتأمل _ على سبیل المثال _ قوله طرفه بن العبد:

ولست بحلاًل التلاع^(۱) مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد

فالمعنى الذى قصده طرف فى الشطر الأول من هذا البيت هو وصف نفسه بالكرم، والإعلان عن تهيئه الدائم لاستقبال الضيوف والحفاوة بهم، أما المعنى الحقيقى الرامز إلى هذا الكرم فليس داخلاً بذاته فى قصد الشاعر ؛ فلا نظن أن طرفه كان يريد أن ينفى عن نفسه فعلاً النزول فى التلاع؛ إذ لا مغزى لإرادة ذلك فى السياق الذى ورد فيه هذا البيت أعنى سياق المفاخرة .

ولنتأمل _ كذلك _ قول المتنبى في تصوير أثر الغارة الشعواء التي شنها

⁽١) الطراز جـ١ (٣٧٦).

⁽۲) تدور المادة اللغوية لمصطلح المعنى حول معنى القصد؛ ففى تلك المادة تقول المعاجم: يقال عنيت كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته: مقصده؛ فكلمة المعنى من عنى بمعنى: قصد، وهى إما مصدر لهذا الفعل، وبذا يكون مفهومها قصد المتكلم توجبه الدلالة بكلامه إلى غرض خاص، أو اسم مفعول منه، ومن ثم يكون المراد بالمعنى: الصورة الذهنية التى يتمثلها المتكلم، أى الغرض المقصود لا القصد نفسه. وعلى هذا أو ذاك يكون المعنى في أسلوب الكناية هو المعنى المجازى أو المكنى عنه؛ إذ هو المعنى الذي يتعلق به قصد المتكلم بهذا الأسلوب. انظر: المعنى في البلاغة العربية (٩٩) وما بعدها.

⁽٣) التلاع: جمع تلعة، والمسراد بها في البيت الأماكن المنخفضة التمى لا يتخير المقامَ فيهما ـ كما تعارف العرب في عصر الشاعر ـ إلا البخيل الذي يتهيب مقدم الضيوف.

سيف الدولة على بنى كلاب:

ف مسّاهم وبسطهم حرير وصبّحهم وبسطهم تراب ومن في كفه منهم خضاب ومن في كفه منهم خضاب

لقد تضمن البيتان أربع كنايات : عن العز والترف «بسطهم حرير»، وعن خراب الديار وشقاء القوم «بسطهم تراب»، ثم عن الرجال «من في كفه قناة»، وعن النساء «من في كفه خضاب».

وجلى أن المعنى الذى قصده المتنبى بتلك الكنايات هو تبدل حال القوم بتلك الغارة التى صيرتهم من ترف ونعيم إلى ذل وتعاسة، وجعلت رجالهم كنسائهم فى الضعف والاستسلام ـ ولعله من الجلى كذلك أن الشاعر لم يقصد إلى جانب المعنى السابق ـ حقائق الدلالات المباشرة لألفاظ الكناية ، أعنى أنه لم يرد أن هؤلاء القوم كانوا ـ فعلاً ـ يفترشون بسطًا حريرية ثم التصقت أجسادهم بالتراب، أو أن رجالهم كانوا حقيقة يحملون رماحا؛ إذ لا علاقة لذلك كله بالسياق الذى يستقطب وعى الشاعر، والذى لم ترد فيه تلك الحقائق على لسانه بالسياق الذى يستقطب وعى الشاعر، والذى لم ترد فيه تلك الحقائق على لسانه للوصول إلى ما يقصده فى هذا السياق.

شالث! لقد استندت الآراء الثلاثة الأولى ـ كـما رأينا ـ على مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى، والواقع أن هـذه المقولة ـ فـيـما أرى ـ لا تعـدو أن تكون معياراً تجريديا يستطاع فى ضوئه تمييز الصور الكنائية التى تنطبق عليها من صور المجاز المرسل أو الاستعارة، وأعنى بكونه تجريديا أننا لا نستطيع تطبيقه على أسلوب الكناية إلا إذا عزلناه عن سياقه، أى أخـرجناه (افتراضاً) من حيز الكناية التى يدل فيها على معناه التى يدل فيها على معنى المعنى ـ إلى حيز الحقيقة التى يدل فيها على معناه

المباشر فحسب، فإذا كان هذا المعنى المباشر لا تجوز إرادته في نحو «رعينا الغيث» لأن الغيث الحقيقى لا يرعى، أو فى نحو «الأسد يحمل السلاح» لأن حمل السلاح لا يتأتى من الأسد الحقيقى _ فإن إرادته ممكنة فى نحو «وبسطهم حرير»؛ إذ إننا لو عزلنا هذا التعبير من سياقه لدى المتنبى الذى يدل فيه على معنى الترف، وأردنا معناه المباشر فعلاً ، أعنى الإخبار عن البسط بكونها حريرًا على الحقيقة لجاز ذلك.

نستطيع القول في ضوء ما تقدم - إذن -: إن أسلوب الكناية في بنية سياقه هو ضرب من ضروب المجاز، أجل إن ألفاظ هذا الأسلوب كثيراً ما تسلك مسلك الحقيقة في دلالتها على المعنى المباشر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذه الدلالة اللفظية هي غير الدلالة الكنائية التي ينبض بها السياق، ولا تتشكل أو تُدرك إلا عن طريق تمثله. ولعل هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجاني حين قال:

«.. ألا ترى أنك لما نظرت إلي قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة ـ لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة»(١).

بقى أن نسأل : ما معيار جودة الكناية في منظور تراثنا البلاغي؟

فى تأصيل البلاغيين لتلك الصورة ركزوا تركيزًا لافتًا على الوضوح بوصفه مردّ فنيتها ومعيار الحكم بمدى سموها أو انحطاطها فى مدارج البيان ؛ فإذا كانوا

⁽١) دلائل الإعجاز (٣٣٠).

قد رددوا القول^(۱) بأن الكناية عن المعنى هى أبلغ من الإفصاح عنه أو التصريح به - فإنهم قد أكدوا فى الوقت ذاته أن أبلغيّتها تلك هى رهن بوضوح دلالتها على هذا المعنى ، وأن سموها فى مراتب الفنية هو بقدر سُموها فى مراتب (۱) الوضوح، أما إذا خفيت دلالة الكناية لضعف علاقتها بالمعنى، أو لكثرة تتابع الأرادف وتوالى الوسائط بينها وبينه فإنها - لهذا السبب - لا تعد لونًا من ألوان البلاغة ، بل صورة من صور التعمية، وضربًا من ضروب الإلغاز.

يقول قدامة بن جعفر في أول إشارة واضحة إلى هذا المعيار في تراثنا البلاغي:

"ومن هذا النوع ما يدخل في الأبيات التي يسمونها أبيات معان، وذلك إذا ذكر الردف وحده، وكان وجه اتباعه لما هو ردف له غير ظاهر، أو كانت بينه وبينه أرداف أخر كأنها وسائط، وكثرت حتى لا يظهر الشيء المطلوب بسرعة، وهذا الباب إذا غمض لم يكن داخلا في جملة ما ينسب إلى جيد الشعر؛ إذ كان من عيوب الشعر الانغلاق في اللفظ وتعذر العلم بمعناه..»(").

وبهذا المعيار ذاته يفسر عبدالقاهر الجرجانى تلك المقولة النقدية التى تقرر: أن الكلام لا يستحق اسم البلاغة «حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه» ؛ إذ إن هذا التسابق لا يتصور - كما يصرح عبدالقاهر - فى دلالة اللفظ على المعنى، بل فى دلالة المعنى على المعنى، ومؤدى ذلك أن الذين رددوا هذه المقولة إنما أرادوا: «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى، ووسيطًا بينك وبينه متمكنًا فى دلالته، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاقً

⁽١) انظر : دلائل الإعجاز (٥٥) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٣) ، والإيضاح (٣٤٠) ، والطراز جـ١ (٤٢٦).

⁽٢) انظر : مقتاح العلوم (١٧٤) ، وعروس الأفراح ـ ضمن شروح التلخيص جـ٤ (٢٧٧).

⁽٣) نقد الشعر : (١٨١).

اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك»(١).

وقد راح عبدالقاهر في ضوء هذا التفسير يوازن بين صورتي الكناية في قول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

فلقد كنى الشاعر فى الشطر الثانى بقوله: "وتسكب عيناى الدموع" عن حزنه عند فراق أحبابه، ثم كنى بجمود عينيه في قوله: "لتجمدا" عن السرور الذي يترقبه عند لقاء هؤلاء الأحباب، وقد أحسن الشاعر ـ كما يقرر عبدالقاهر ـ فى الكناية الأولى دون الثانية؛ وذلك لأن العرف قد جرى ولا يزال على أن الدموع قرينة الحزن وأمارة من أماراته، ومن ثم كان للكناية الأولى قدرتها على إبراز معناها أو استحضاره فى وضوح ويسر، أما الكناية الثانية "لتجمدا" فإن دلالتها على المعنى الذى أراده الشاعر تتسم بالغموض والخفاء (٢٠)؛ وذلك لجريان العرف اللغوى على استخدام هذا الجمود للدلالة على معنى آخر (سوى السرور الذى أراده الشاعر) وهو بخل العين وخلوها من الدموع وقت إرادة البكاء، ومن ثم قيل: عين جمود أى لا ماء فيها، وسنة جماد أى لا مطر فيها، وناقة جماد أى لا تسخو بالدر، وعلى هذا المعنى ورد قول الشاعر:

ألا إن عينًا لم تجد يوم واسط عليك بجارى دمعها لجمود

وجملة الأمر _ على حد تعبير عبدالقاهر _ : «أنا لا نعلم أحداً جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح _ فهذا مشال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى

⁽١) دلائل الإعجاز (٢٠٦ ، ٢٠٧).

⁽٢) وهو ما أطلق عليه البلاغيون المتأخرون مصطلح «التعقيد المعنوى» انظر : الإيضاح (٩ ، ١٠).

• قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تخب وتوضع في طلب المعنى..»(١).

ولا يتسع مقام هذا البحث لمتابعة البلاغيين المتأخرين في تركيزهم على وضوح الكناية بوصف المعيار الجوهري الذي تقاس إليه صورها في نظرهم، وبحسبنا أن نشير من ذلك إلى أمرين^(۱):

أـ أن تفاوت هـذه الصور في مراتب الوضوح كان هـو الأساس الذى ارتكزوا عليه فى تقسيم الـكناية إلى قريبة وبعيدة تارة، وإلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء تارة أخرى.

ب- أن النظر في هذا التفاوت وتجلية أبعاده التعبيرية وآثاره الفنية كان هو وظيفة علم البيان الذى أدرج هؤلاء البلاغيون الكناية فى نطاق بحثه؛ إذ هو بحسب تعريفه الذائع لديهم: «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه».

ومما هو جدير بالإشارة اليه في هذا المقام أن بعض البلاغيين قد أضافوا شرطًا أو معياراً آخر (سوى الوضوح) لجودة الكناية ، وهو التناسب أو الملاءمة بينها وبين المعنى الذى ترد لتصويره ـ لقد طبق عبدالقاهر الجرجاني هذا المعيار في الموازنة أو الترجيح بين بعض الصور الكنائية التي تتوارد على معنى واحد، وذلك حيث يقول:

⁽١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧ ، ٢٠٩).

⁽۲) انظر : مفـتاح العلوم (۱٤٠ ، ۱۷۰_۱۷۰) ، والإيضاح (۲۱۵، ۳۳۲) ومـا بعدها ، والطراز جـ۱ (۲۳۰ ـ ٤٣٠).

« واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية في إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليه بالتناسب ، معنى هذا أن جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح كما قال البحترى:

ظللنا نعود الجود من وعكك الذي وجدت وقلنا اعتلّ عضو من المجد

وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح ـ فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت زياد (۱) كما قلنا ذلك في بيت أبي نواس: «ولكن يصير الجود حيث يصير»، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له، كما لا يجوز أن يجعل قوله: «وكلبك أرأف بالزائرين» مشلاً نظيراً لقوله: مهزول الفصيل، وإن كان الغرض منهما جميعا الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعاً كنايتين عن معنى واحد؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها؛ لأنه في عروض أن تتفق الأشعار الكثيرة في كونها مدحًا بالشجاعة مثلاً، أو بالجود، أو ما أشبه ذلك (۱).

وإذا كان عبدالقاهر الجرجانى لم يحدد مرد هذا التناسب الذى تتفاوت الصور الكنائية فى مراتب الجودة بحسب حظوظها منه ـ فإن هذا هو ما فعله ابن الأثير حين أشار إلى ضرورة المشابهة أو «الوصف الجامع» بين الكناية والمعنى المكنى عنه، فالوصف الجامع بين النعجة والمرأة فى قوله عز وجل : ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ هو التأنيث والولادة (٢٠)، ومن ثم كانت مناسبة هذه الكناية، ولولا ذلك لقيل في مثل هذا الموضع: إن هذا أخى له تسع وتسعون كبشًا ولى كبش واحد، وقيل: هذه كناية عن النساء ـ ثم يشير ابن الأثير

⁽١) بيت زياد الأعجم الذي أورده عبدالقاهر قبل هذا النص وهو قوله:

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج

⁽٢) دلائل الإعجاز (٢٤٠ ، ٢٤١).

⁽٣) أشار صاحب «الطراز» إلى أن وجه التناسب بين النعجة والمرأة في الآية الكريمة هو اشتراكهما في =

إلى تفاوت الكنايات في درجات الفنية بتفاوتها في هذا المضمار فيقول:

«وهكذا يجرى الحكم في جميع ما يأتي من الكنايات، لكن منها ما يتضح التمثيل فيه وتكون الشبهية بين الكناية والمكنى عنه شديدة المناسبة، ومنه ما يكون دون ذلك»(١).

وبعد ..

فلعل فى هذه الوقفة القصيرة إزاء معالجة الصورة الكنائية في تراثنا البلاغى ما يمهد طريق الإجابة عن تساؤلنا الذى طرحناه فى صدر هذا البحث عن خصوصية هذه الصورة فى القرآن الكريم؛ فلقد تبين لنا فى الصفحات السابقة أن أبرز المعطيات التى تمخضت عنها تلك المعالجة تتمثل فى المبادئ الثلاثة التالية:

١ ـ أن ارتداد العلاقة في تلك الصورة إلى العرف الاجتماعي أو اللغوى
 هو السمة الجوهرية التي تتميز بها من صورتي الاستعارة والمجاز المرسل.

٢ ـ أن الغموض هو أبرز عيوب الكناية، وأن سموها في درجات الفنية هو
 بقدر سموها في مراتب الوضوح.

٣ ـ أن التناسب الذي جعله بعض البلاغيين شرطًا أو معيارًا لجودة الكناية هو ـ فحسب ـ التناسب بين الصورة من جهة والمعنى المكنى عنه من جهة أخرى.

ونستطيع فى ضوء تلك المبادئ الثلاثة أو بالقياس إليها أن نستجلى بعض خصائص الصورة الكنائية أو خصوصياتها فى القرآن الكريم، وهذا ما سوف نحاوله بحول الله وتوفيقه فيما يلى من صفحات:

⁼ أوصاف التذلل والضعف والرحمة وكثرة التـآلف، انظر: الطراز جـ١ (٤٢٧)، والواقع أن الآية الكريمة ـ فيما نرى ـ ليست من قبيل الكناية، ولنا عودة إلى ذلك بعد قليل.

⁽١) المثل السائر (٢٤٦).

أولا ، خلود العلاقة،

لكى نستجلى هذه السمة نود أن نشير فى البداية إلى أن العرف الاجتماعى الذى ترتكز عليه العلاقة أو الدلالة فى صورة الكناية يتفرع إلى لونين متمايزين (١) لكل منهما أثره فى طبيعة الكنايات المنبثقة عنه ، وهما:

أ - العرف الخاص: وهو مجموعة العادات أو التقاليد الخاصة التى تسود في بيئة اجتماعية بعينها، أو في عصر بعينه، ومن الطبيعي أن الأساليب الكنائية التى تنبت في أحضان هذا العرف، وتنشأ في ظلال معطياته لا تدل على معانيها إلا في نطاقه، أي في حدود الإطار المكاني أو الزماني الذي ساد فيه، فنحن على سبيل المشال - لا نفهم المغزى من افتخار طرفة بن العبد في قوله السابق: «ولست بحلال التلاع . .» إلا إذا استحضرنا في أذهاننا طبيعة البيئة التي نشأ فيها هذا الشاعر، والأعراف أو العادات الاجتماعية الخاصة التي كانت سائدة فيها، والتي جعلت لمثل هذا القول في حينه دلالته على معنى الكرم؛ إذ في تلك البيئة العربية القديمة حيث الجدب والقحط، والصحراء المترامية الأطراف، ذات الجبال الشاهقة، والوهاد الغائرة، وحيث الرحيل الدائم طلبًا لوسائل الرزق، وهربًا من الشاهقة، والوهاد الغائرة، وحيث الرحيل الدائم طلبًا لوسائل الرزق، وهربًا من قسوة الحياة - قد تعارف الناس على الربط بين المقام في التلاع وصفة البخل، وعلى أن الدافع النفسي لإيشار هذا المقام ليس سوى الرغبة في التستر عن الضيوف والتخفي عن أعين التائهين الضالين.

إلى هذا العرف الخاص ترتد كثير من صور الكناية في تراثنا الشعرى القديم، تلك التي افتقدت طاقاتها التعبيرية، ولم يعد لأى منها مغزى في ذوقنا

⁽۱) انظر : التعبير البياني (۱۳۱ ، ۱۳۲)، البيان في ضوء أساليب القرآن (۲۹۱) ، الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي (۱۷۹ ، ۱۸۰).

الآن، فكل من جبن الكلب وهزال الفصيل في مثل قول ابن هرمة:

وما يك في من عيب فإنى جبان الكلب مهزول الفصيل(١)

هو من تلك الكنايات التراثية التي تجردت الآن من دلالتها على معنى الكرم؛ وذلك لارتكاز مسلكها الدلالي إلي هذا المعنى على ما استقر عليه العرف العربي آنذاك من أن جبن الكلب إنما يرجع إلى زجره كلما هم بالنباح على ضيف أو غريب، ومن ثم يألف الصمت ويتعود عدم النباح لكثرة تردد الضيوف والغرباء على صاحبه، وأن سبب هزال الفصيل هو حرمانه من لبن أمه أو من الأم ذاتها إيثاراً للضيوف وحفاوة بهم.

وإذا كانت مثل هذه الكنايات قد فقدت دلالاتها بمضى العصر الذي قيلت فيه فمن الطبيعى أن يكون لكل عصر _ بل لكل مجتمع من المجتمعات في العصر الواحد _ أساليبه الكنائية الخاصة المرتبطة بما يسوده من عادات وقيم، وما يستجد فيه من أعراف ومواضعات؛ ففي مجتمعنا المعاصر على سبيل المثال تتردد عبارات مثل «لسانه طويل» كناية عن سوء أدب الشخص ، أو «عينه زائغة» كناية عن طمعه ، أو « يلعب في الوقت الضائع » كناية عن محاولته الحصول على ثمار عمل ما وشك انتهاء أوانه ، أو «له ظهر» كناية عن استناده في أمور حياته إلى شخص آخر ذي مكانة في المجتمع، أو ما إلى ذلك من العبارات (٢) التي لا تدل على معانيها الكنائية إلا في الإطار الزماني أو المكاني الخاص الذي تتردد فيه.

⁽۱) المفضليات (۸۸) ، ومن ذلك أيضًا كناية الأعرابية عن معنى الكرم فى قولها تصف زوجها : «له إبل تعليم المفضليات المسارح، كشيرات المبارك، إذا سمعن صوت المزهر أيقن أنهن هوالك، ، انظر : المثل السائر (٢٤٦).

⁽٢) منها ما يتردد في عاميتنا المصرية من عبارات مثل : "بالع راديو"، "ترش الملح ماينزلش"، "ترمى الإبرة ترنّا ... إلخ.

ب - العرف العام: ونعنى به مجموعة العادات أو التقاليد أو أنماط السلوك الاجتماعى التى يتعارف عليها أبناء الجنس البشرى فى عمومه، فلا يستأثر بها مجتمع دون غيره، ولا يختص بها عصر دون عصر، ومن ثم فإن الصور الكنائية التى تعبر عنها تظل دالة على معانيها على اختلاف البيئات وتتابع العصور.

من تلك الصور _ على سبيل المثال _ الكناية عن الندم في قوله جل شأنه في تصوير حال الرجل الذي أبيدت جنتاه : ﴿ وَأُحِيطَ بِشَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ في تصوير حال الرجل الذي أبيدت جنتاه : ﴿ وَأُحِيطَ بِشَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ عَرُوشِهَا ﴾ [الكهف: ٤٢] ، أو عن حياة الترف وحياة الشقاء في قول المتنبى السابق:

فمساهم وبسطهم حرير وصبَّحهم وبسطهم تراب أو عن عفاف المرأة وحيائها في قول الشنفري:

لقد أعجبتني لا سقوطًا قناعها إذا ما مشت ولا بذات تلفّت

إلى غير ذلك من الكنايات التى ظفرت دلالاتها على معانيها بالبقاء؛ لارتكازها في تلك الدلالات على تقاليد العرف الإنساني العام.

فى ضوء هذا الفارق بين لونى العرف الاجتماعي تتبلور لدينا إحدى السمات التي تتفرد بها الصور الكنائية في القرآن الكريم، وهي ارتداد علاقة الرمز بالمعنى فيها (جميعها) إلى الأعراف الإنسانية العامة التي هي في كل مجتمع أو عصر بمثابة القوائم الراسخة التي لا تتبدل، ومن ثم كاد خلود تلك الصور بخلود تلك العلاقة ـ وبقاؤها محتفظة بشحناتها الدلالية وطاقاتها التصويرية ـ منذ نزول هذا الكتاب الخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولتوضيح هذه السمة نود أن نقارن فيما يلى (من زاوية خلود العلاقة أو اندثارها فحسب) بين بعض الصور الكنائية في القرآن الكريم ـ وما توارد معها في

الدلالة على معانيها من كنايات أو رموز في تراثنا الشعرى ، فلنتأمل:

قبضها عن معنى البيان القرآنى ببسط اليد عن معنى الكرم، وبغلها أو قبضها عن معنى الكرم، وبغلها أو قبضها عن معنى البخل، كما فى قوله سبحانه : ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٩] ، أو فى قوله حكاية لمقولة اليهود لعنهم الله : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ عُلَّتْ أَيْديهِمْ وَلَعنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانَ ﴾ [المائدة: ٦٤] ، أو فى قوله فى وصف المنافقين : ﴿ الْمُنَافِقُونَ يَدُاهُ مَبْسُوطَتَانَ ﴾ [المائدة: ٦٤] ، أو فى قوله فى وصف المنافقين : ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مَنْ بَعْضِ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللّهَ فَنَسِيهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٢٧].

إن تراثنا الشعرى يحفل في شتى عصوره بحشد هائل من الرموز الكنائية الدالة على الكرم أو البخل ، غير أن معظم هذه الرموز قد زايلته طاقته الرمزية ، وتوارى بمضى عصره عن مسرح الاستعمال؛ فليس من بيننا الآن ـ على سبيل المثال ـ من يرمز إلى البخل بسمن قعدان الإبل كما في قول بشير بن جذيمة في الهجاء:

لقد سمنت قعدانكم آل حِذْيم وأحسابكم فى الحى غير سمان (۱)
أو إلى الكرم بجبن الكلب أو هزال الفصيل كما فى قول ابن هرمة السابق،
أو بعدم إخماد النار أو كثرة الرماد كما فى قول زياد بن منقذ:

كم فيهم من فتى حلو شمائله جم الرماد إذا ما أخمد البررم (٢) أو قول السموءل بن عادياء مفتخرا:

⁽٢) السابق (١٥٤).



⁽١) ديوان الحماسة جـ٢ (١٨٢).

وما أخمدت نار لنا دون طارق ولا ذمنا في النازلين نزيل (۱) أو بشقاء أعز النوق وأسمنها بصاحبها كما في قول زياد بن منقذ:

تشقى به كل مرباع مودعة عرفاء يشتو عليها تامك سنم (۲) أو بشدة فزع تلك النوق منه كما في قول أعشى باهلة:

لا تأمن البازل الكوماء ضربته بالمشرفيِّ إذا ما اخروَّط السفر (٣)

إلى غير ذلك من الرموز التى أفرغت من دلالتها _ إلا فى قاعات الدرس أو فى بطون الكتب _ بعد انقضاء العصر الذى قيلت فيه؛ لالتصاقها بتراب هذا العصر، وانبثاقها فى ظل عاداته أو أعرافه الاجتماعية الخاصة.

أما رمزاليد الذي آثره البيان القرآنى الخالد فى الدلالة على هذين المعنيين فليس من هذا القبيل الآنى الزائل من الرموز، بل هو مما جرى به عرف الاستعمال اللغوى فى كل حين وعلى كل لسان؛ فاليد دائمًا هى وسيلة العطاء والمنع، ومن ثم كان الإيماء ببسطها إلى الأول، وبغلها أو قبضها إلى الثانى أبقى الرموز الكنائية الدالة عليهما؛ فإذا كان الشاعر الجاهلى قد أوماً برمز اليد إلى الكرم أو البخل كما فى قول علباء بن أرقم:

وإن يد النعمان ليست بكزّة ولكن سماء تمطر الوبل والديم (١٠) أو في قول الآخر:

من كل فياض اليدين إذا غدت نكباء تلوى بالكنيف المؤصد (٥)

⁽١) السابق جـ١ (٣٠).

⁽٢) السابق جـ٢ (١٥٥).

⁽٣) الأصمعيات (٨٩).

⁽٤) السابق : (١٥٩). (٥) ديوان الحماسة جـ١ (٣٣٤).

فـلا زلنا نقـول في عصرنا الراهن _ مـتكئين على الرمـز ذاته _ : «فـلان مسك . . » نعنى وصفه بالبخل، أو «الذي في يده ليس له» نعنى وصفه بالكرم!!

0 0 0

ومن الكنايات التي صوربها القرآن معنى الذل التعبير بخشوع البصر، كما في قوله جل شأنه:

﴿ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾ [القمر: ٧].

وقوله : ﴿ قُلُوبٌ يَوْمَئذِ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشَعَةٌ ﴾ [النازعات : ٨ ، ٩].

أوبنكس الرأس كما في قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عندَ رَبّهِمْ ﴾ [السجدة: ١٢].

لقد تعارف الجنس البشرى على أن انكسار الطرف وطأطأة الرأس هما من أبرز القرائن أو الهيئات المحسوسة الدالة على إحساس الإنسان ـ أى إنسان ـ بالهوان والمذلة؛ ومن ثم كان خلود تلك الصور القرآنية ببقاء دلالتها على هذا المعنى، في الوقت الذي اندثرت فيه صور أخرى كانت تدل عليه أيضًا عند نزول هذا الكتاب الخالد:

لنتأمل ـ على سبيل المثال ـ قول «كبشة» أخت عمرو بن معد يكرب تحث قومها على الثأر لمقتل أخيها، وتحذرهم من مغبة الذل الذى سوف يحيق بهم إن قبلوا ديته أن أنتم لم تشاروا واتديتم فلمشوا بآذان النعام المصلم ولا تردوا إلا فلمول نسائكم إذا ارتملت أعلى عن الدم (۱)

ففى البيتين كنايتان عن الـذل: الأولى: «فمشوا بـآذان النعام المصلم»، والثانية: «ولا تردوا إلا فضول نسائكم..» البيت.

(١) السابق جـ١ (٧٢).

وجلى أننا لا نحس بمعنى الذل فى كل من الصورتين، وإنما ندركه أو نفهمه ـ فحسب ـ عند تناولهما بالتفسير والشرح اللذين يقتضيان ـ ضرورة ـ الوقوف على بعض الأعراف الخاصة التى نشأتا فى ظلالها، والتى لم يعدلها وجود فى واقعنا الآن؛ فلقد كان العرب القدماء قد تعارفوا على أن النعام لا يسمع، وقد استثمرت الشاعرة هذا العرف فى بناء الصورة الأولى، كى تحذر قومها من عاقبة التقاعس الذى سوف يضطرهم إلى التصامم (صاغرين أذلاء) عن العار الذى ينسب إليهم على أفواه الآخرين.

أما الصورة الثانية فهي ترتكز في دلالتها (على معنى الذل) على إحدى العادات الاجتماعية الخاصة التي كانت سائدة لدى العرب القدماء؛ فلقد كانت نساؤهم تتأخر عند ورود الماء حتى يصدر الرجال (الأحرار) جميعًا عنه؛ كي يغتسلن أو يتطهرن من الدم آمنات مما يزعجهن، وقد كان لهذه العادة أثرها في تعارف القوم آنذاك على أن من يتأخر من الرجال عن ورود الماء حتى يصدر النساء عنه هو _ كالعبيد _ في غاية الذل والمهانة.

• ولقد كنى البيان القرآنى عن معنى المخوف بعدة (۱) صوراو روادف، منها ـ على سبيل المثال ـ ما يتمثل فى قوله جل شأنه: ﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ ﴾ [الأحــزاب: ١٠] ـ والخوف هو حال نفسية تعترى الإنسان عند توقع أذى أو مكروه، تنعكس آثارها ـ تلقائيًا ـ فيما يطرأ على بعض أعضاء جسده من تغيرات: كشخوص البصر أو زيغه، أو ارتجاف القلب واضطراب خفقه، أو ارتعاد الفرائص، أو دوران العين فى الحدقة، أو ما إلى ذلك من تغيرات أو هيشات طارئة تعترى عادة جسد

⁽١) سوف نتــوقف إزاء بعض هذه الصــور عند حديثنا عن الســمة الثــالثة من ســمات الكناية في الــقرآن الكريم.

الإنسان-أى إنسان- عند شعوره بالخوف، ومن ثم جرى عرف البشر على اتخاذها أمارات أو مكان.

وبتأمل الصور الكنائية الرامزة لمعنى الخوف فى تراثنا الشعرى يتبين لنا أن التى بقيت واضحة الدلالة عليه من بينها هى _ فى الأعم الأغلب _ تلك التى استمدت روادفها من مثل تلك التغيرات التى آثرها البيان القرآنى فى تصويره ، والتى استقر العرف الإنسانى على كونها مصاحبات للخوف، وقرائن للإحساس به، فإذا كان القارئ العربى اليوم _ على سبيل المثال _ يتمثل فى يسر معنى الخوف فى صورة «قلوص الشفتين» فى قول عنترة:

ولقد حفظت وصاة عمى بالضحى إذ تقلص الشفتان عن وضح الفم (١) أو في «جيشان النفس» في قول عمرو بن معد يكرب:

وجاشت إلى النفس أول مرة فردّت إلى مكروهها فاستقرت (٢) فإنه لا يتمثله ـ إن تمثله ـ بمثل هذا اليسر في صورة «تخويد رأل النفس» في قول شاعر الحماسة:

أقول لنفسى حين خود رألها مكانك لما تشفقى حين مشفق (٣)

وذلك لأن دلالة تخويد الرأل (أى سرعة فـرخ النعام) على مـعنى الخوف والذعر قد نبتت في ظلال عرف خاص محدود بعصر هذا الشاعر وبيئته.

* أخيرًا . . لقد كنى القرآن عن المرأة بقوله تبارك وتعالى : ﴿ أَوَ مَن يُنشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُو فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [الزخرف: ١٨].

⁽١) انظر: شرح القصائد المشهورات جـ٢ (٤١).

⁽٢) المؤتلف والمختلف : (٢٠٩).

⁽٣) ديوان الحماسة جـ١ (١٣٧).

لقد حظيت المرأة في شعرنا القديم بغير قليل من الرموز الكنائية، غير أن معظم هذه الرموز قد انفكت علاقته بها الآن، وتوارى بوصفه رمزًا لها عن عرف الاستعمال؛ فليس من بيننا اليوم من يكنى عن المرأة بالسرحة (وهي الشجرة العظيمة» كما في قول حميد بن ثور:

ومالى من ذنب إليهم عملته سوى أننى قد قلت يا سرحة أسلمى أو بالنخلة كما في قول الآخر:

ألا يا نخلة من ذات عرق عليك ورحمة الله السلام

أو من يرمز إلى النساء بالقلائص (وهى النوق الشواب) كما في قول أبى المنهال الأكبر شاكيًا إلى عمر بن الخطاب رَفِزُ الله تعمر بعض الفساق في المدينة لنساء المجاهدين:

قلائصنا هداك الله إنا شغلنا عنكم زمن الحصار

أو ببيضات الخدور كما في قول شاعر الحماسة:

فالهم بيضات الخدور هناك لا النعم المراح(١)

لقد استبدلنا بمثل هذه الرموز في عصرنا الراهن رموزاً أخرى للمرأة، فأصبحنا نومئ إليها بمثل قولنا: «النصف الآخر»، أو «الجنس الناعم»، أو «ربة البيت»، أو «شريكة الحياة»، أو ما إلى ذلك من تعبيرات أو رموز كنائية أفرزتها أعرافنا السائدة في مجتمعنا الآن، كما أفرزت نظائرها أعراف الآخرين في غيره من المجتمعات.

⁽۱) انظر فى الأبيات السابقة: تأويل مشكل القرآن (۲۰۸) ، ديوان الحماسة جـ١ (١٩٣)، جـ٢ (١٤٤)، وكذا: التصوير البياني (٤١٠) وما بعدها، وانظر فى هذا الموطن ترجيح الدكتور/ محمد أبو موسى لجعل هذه الصور ونظائرها من قبيل الكناية لا من قبيل الاستعارة.

أما الكناية القرآنية عن المرأة بالتنشئة في الحلية، وعدم الإبانة في مواقف الخنصومة والجدل فليست من قبيل تلك الكنايات الآنية التي تمضى بمضى عصرها، وتفتقد دلالتها بزوال المجتمع أو العرف الذي نشأت في ظلاله، بل هي من قبيل ما جرت به العادة، واستقر عليه العرف في كل المجتمعات وعلى توالى العصور.

لقد كان التحلى بالحلى وما زال ـ بل سيظل ـ من شأن المرأة، وأبرز ملامح زينتها ، وأظهر الخصائص أو الخصوصيات المائزة بينها وبين الرجل . قد يقال: إننا نرى اليوم بعض الرجال فى المجتمعات الغربية أو المستغربة، وقد تدلت من آذانهم الأقراط، أو طوقت أعناقهم بالسلاسل!! وهذا صحيح، ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه الظاهرة هى بمثابة فهاعات الزبد التي لا توقف التيار أو تغير مساره؛ إذ ما زالت النساء في تلك المجتمعات ـ شأنهن فى غيرها ـ باقيات على التزيين بالحلى، كما لا يفوتنا كذلك أن نظرة هذه المجتمعات ذاتها إلى تلك الظاهرة (التي لم تشع فيها بحيث تصبح عرفًا أو عادة) لم تكن يومًا ما نظرة إعجاب أو تقدير، وهذا هو السر فى أن أمثالها من الظواهر الاجتماعية الطارئة أو (الموضات) ـ لا تكاد تطفو على سطح الواقع الاجتماعي حتى يبدأ تقلصها التدريجي، ثم تتوارى نهائيًا عن مسرح الحياة!! ولعلنا لازلنا نذكر أن كثيرًا من الشباب في مجتمعنا قد أقبلوا يومًا ما ـ مقلدين لسواهم ـ على ظاهرة إطالة شعر الرأس على نحو أثار فى النفوس آنئذ ضروبًا من التساؤل، وغير قليل من النفور والاشتمنزاز. . فأين نحن الآن من تلك الظاهرة؟!!

العلاقة بين الحلية والمرأة _ إذن _ هي عرف اجتماعي راسخ تؤكده ولا تنقضه ظواهر الشذوذ عنه، ومن ثم كان خلود الصورة القرآنية التي ارتكزت على تلك العلاقة ، وبقاؤها محتفظة بدلالتها أو طاقاتها التصويرية على توالى الأزمان.. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

ثانياً : مثالية الوضوح:

إذا كانت الصور الكنائية تتفاوت فنيا ـ كما لاحظ البلاغيون ـ بحسب تفاوتها في مراتب الوضوح ـ فإن المعيار الذي يتحدد في ضوئه هذا التفاوت هو الخطوة أو الخطوات التي يقطعها الإدراك للوصول إلى المعنى المكنى عنه في كل منها، فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقى (أي بقدر ما تعنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفي أو المباشر) ـ بقدر ما يكون سموها في مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو «الصورة المثلى» لهذا الوضوح هي تلك التي يحس فيها المتلقى بأن الصورة ذاتها ـ لا المعنى الحرفي أو الوسيط ـ هي التي تنقله نقلاً مباشراً إلي المعنى المراد، أو يخيل إليه لسرعة وصول هذا المعنى إليه ـ على حد تعبير عبدالقاهر ـ أنه قد فهمه من حاق اللفظ(۱).

إن هذه المرتبة المثلى للوضوح هي ما تحققت في أسمى درجاتها الفنية في صورة الكناية في القرآن الكريم؛ فإذا كان تلبث الإدراك وطويلاً أو قصيراً وإزاء الدلالة المباشرة للكناية هو سر غموضها أو دنوها في مراتب الوضوح وفإن هذه الدلالة لا تكاد تخطر بالذهن عند تأمل الصور الكنائية في البيان القرآني؛ فنحن مع كل صورة من تلك الصور لسنا إزاء معنى يشير إلى معنى أو يسفر بيننا وبينه أحسن سفارة، بل إننا لا نكاد نحس إلا بهذا المعنى الأخير الذي تجسده تلك الصورة ، والذي نكاد نعاينه و بادق سماته و ملامحه و في بنيتها.

والأمثلة على ذلك هى كل ما حفل به هذا البيان الخالد من كنايات: وبحسبنا أن نتأمل ـ على سبيل المثال ـ تلك الكنايات الثلاث عن فزع الناس عند زلزلة الساعة ، وذلك فى قوله عز وجل:

⁽١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧).

﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [الحج: ٢].

إننا ما إن نتوقف إزاء تلك الآية الكريمة _ تلاوة أو استماعًا _ حتى تنقلنا تلك الصور الثلاث _ مباشرة _ إلى تخيل هذا الفزع الذى نحس به، بل نكاد نراه أو نعاينه متجسدًا في كل منها. . نراه في تلك الأم الشاردة التي أفقدها هذا الفزع حنانها الغريزى ، فتخلّت ذاهلة عن رضيعها ، ثم في هذا الحمل الساقط _ قبل تمامه _ من كل ذات حمل، ثم أخيرًا في هيئة هؤلاء الناس الذين اتسعت لديهم الأحداق، واصفرت الوجوه، وتمايلت الأجساد، تلك الهيئة التي لا يكاد يشك من يراها في أنه إزاء مشهد من مشاهد السكر، وما هو في الحقيقة بسكر، ولكنه الفزع المذهل من عذاب الله يومئذ!!

ولنتأمل ـ بعد ذلك ـ بعض الخطوط الدالة ، والظلال الموحية بمدى هذا الفزع في نسيج تلك الصور:

• لنتأمل مثلاً السرفى إيثار التعبير بكلمة «مرضعة» دون «مرضع» في الصورة الأولى؛ فالمرضع هي التي من شأنها الإرضاع، أي هي من لديها هذا الاستعداد سواء أكانت ترضع أم لا، أما المرضعة فهي التي تزاول _ فعلاً _ عملية الإرضاع (۱)، وفي هذا ما يدل على أن الفزع الذي تصوره الصورة هو ذلك الفزع العاصف بالنفوس، الذي يدفع الأم إلى انتزاع ثديها من فم رضيعها دون وعي .

• ولنتأمل فى تلك الصورة كذلك إيثار اسم الموصول «ما» دون «من» فى قوله جل شأنه «عما أرضعت» والفرق بينهما _ كما قيل _ أن «من» لا تطلق على الحقيقة إلا على من يعقل، أما «ما» فالأصل فيها أن تكون لغير العاقل، ولكنها

⁽١) انظر: الكشاف جـ٣ (٢٤).

قد تقع على من يعقل عند اختلاطه بغير العاقل على وجه التغليب^(۱)، ففى ضوء هذا الفارق يكون لإيثار اسم الموصول فى تلك الصورة دلالته ـ والله أعلم ـ على أن الذهول عن الرضيع آنئذ يشمل جميع المرضعات سواء كن من البشر أو من غير البشر، وهذا ما تؤازره دلالة لفظ الـ توكيد «كل»، كما أنه يدل ـ من زاوية أخرى ـ على أن المرضعة من الآدميات إذ تشرد ذاهلة عن رضيعها لا تكاد تحس ببنوته لها، بل إنه يصبح بجوارها «شيئًا ما» من تلك الأشياء المحيطة بها، والتى لا تعى كنهها لفرط ما يسيطر عليها من هول وهلم!!

ولعلنا فلاحظ أن الصورة الثانية ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ قد آثرت الفعل «تضع» دون الفعل الآخر الموضوع في الأصل للدلالة على مثل تلك الحال التي تصورها «تسقط»، ولعل السر في ذلك ـ والله أعلم ـ هو أن من شأن الإسقاط أن يكون عسيرًا على الحامل، تعانى فيه أضعاف ما تعانيه في حال الوضع من الشعور بالمعاناة والألم، ومن ثم يكون لإيثار الوضع على الإسقاط في تلك الصورة إيحاؤه بأن الهلع الذي يعصف بنفس الحامل حينئذ هو أشد من أن تشعر معه بأنها تسقط، هذا فضلاً عن أن للفعل «تضع» دلالته على القذف أو اللفظ السريع للحمل، مما يوحى بمدى ذلك الهلع الذي سيقت الصورة لتجسيده.

• ولنتأمل - أخيرًا - ذلك النفى المؤكد فى الصورة الشالشة ﴿ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ ﴾ والذى يؤدّى دوره فى تعميق ملامح الاضطراب والفزع والذهول فى تلك الصورة؛ فهذا النفى يدل على أن تلك الملامح تكون من الوضوح والتجسد فى هيئات الناس بحيث يعتقد من يراهم أنهم _ فعلاً (٢) _ سكارى، ومن ثم جاء

⁽١) انظر : البرهان في علوم القرآن جـ٤ (٣٩٩ ، ٤١٢).

⁽۲) ذهب بعض المفسرين إلى أن تعبير «وترى الناس سكارى» هو تشبيه ، والتقدير : وترى الناس كالسكارى، انظر : الكشاف جـ٣ (٢٥) ، وتفسير البيضاوى جـ٤ (٤٩) ، وتفسير أبى السعود=

ذلك النفى المؤكد (لاحظ دلالة الباء واسمية الجملة في هذا النفى) لإزاحة هذا الاعتقاد، وإثبات أن تلك الملامح البادية على الأجسام والوجوه والأعين _ هى ملامح الفزع لا ملامح السكر.

على هذا النحو المثالى من الوضوح المتمثل في تجسيد الصورة لمعناها المراد جاءت كل الصور الكنائية في القرآن الكريم؛ فليس من بين تلك الصور ما يتوقف إدراك مغزاها على تأمل دلالتها الحرفية أو معناها الحقيقي، بل إن ذلك المعنى في كل هاتيك الصور مما لا يكاد يخطر بالذهن، أو يستوقف الإدراك، فنحن ـ على سبيل المثال ـ لا نتوقف إزاء السواد الحقيقي للوجه في تصوير شدة الاغتمام والحزن في قوله تبارك وتعالى:

﴿ وَإِذَا بُشِرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجُهُهُ مُسُودًا وَهُو كَظِيمٌ ﴾ [النحل: ٥٨]، أو الكشف الحقيقى للسوق في تصوير اشتداد الكرب وصعوبة الخطب يوم القيامة في قوله عز وجل: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقَ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السَّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ [ن: ٤٢]، أو في كيفية بكاء السماء والأرض في تصوير عدم الاكتراث بهلاك الضالين في قوله سبحانه: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴾ [الدخان: ٢٩]، بل إننا لنكاد نحس عند تأملنا لتلك الصور (أو غيرها من صور هذا الكتاب المعجز) أن هذه المعانى الأصلية أو الوسائط قد ألغيت أو أفرغت تمامًا من دلالتها، وأننا مع كل منها لسنا إزاء دلالة معنى على معنى، بل إزاء دلالة الألفاظ ذاتها على هذا المعنى!!

⁼ جـ٥ (٩٢) ، والذي يبدو لي ـ والله أعلم ـ أنه لا مسوغ لتخريج معنى هذا التعبير على التشبيه ، فالرؤية هنا هي الرؤية غير البصرية التي تتضمن معنى الاعتقاد، والتقدير: أن كل إنسان في هذا الموقف يعتقد أن كل من حوله من الناس سكارى ، وجلى أنه لو كان معنى التعبير على التشبيه لما احتاج إلى ذلك النفى المؤكد الذي يليه (وما هم بسكارى)؛ إذ لا يسوغ القول على سبيل المثال: علمه كالبحر وما هو ببحر!!

إننا فى ضوء هذه الصورة المثلى لوضوح الكناية فى القرآن الكريم نتوقف فى قبول كل من هاتين الظاهرتين المتقابلتين اللتين برزتا فى تحديد صورها فى البيان القرآنى لدى بعض المفسرين والبلاغيين، نعنى بهاتين الظاهرتين:

أ_إخراج بعض الصور الكنائية من حيز الكناية وإدراجها تحت ما يسمى «مجاز الكناية».

ب _ إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية في حوزة الكناية.

ونود في الصفحات التالية أن نتوقف قليلاً لتوضيح كل من هاتين الظاهرتين:

9 9 9

أ. إخراج بعض الكنايات القرآنية من حيز الكناية:

لقد بدأ استخدام مصطلح «مجاز الكناية» على يدى الزمخشرى في تفسيره، وذلك عند تعرضه للصور الكنائية التي أسندت فيها بعض الأفعال أو الصفات إلى الخالق عز وجل؛ فعند تفسيره ـ على سبيل المثال ـ لقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّذِينَ يَشْتُرُونَ بِعَهْدُ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولْنِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرة ولا يُكلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَكلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنظُرُ إليهم يُومَ الْقيامة ولا يُزكيهم ولَهم عَذَابٌ أليم ﴿ [آل عمران: ولا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم سجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفى اعتداده به وإحسانه إليه، فإن قلت: أى فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر المنظر المناق النظر المناق المناق المناق عنه فيمن يجوز عليه النظر المناق النظر المنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر المنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر» (١٠).

⁽١) الكشاف جـ١ (١٩٧).

وفي قوله جل شأنه:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلّتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] يقول الزمخشري:

"غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود.. ولا يقصد من يتكلم به إثبات غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازًا عنه؛ لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة، حتى إنه يستعمله في ملك لا يعطى عطاء قط، ولا يمنعه إلا بإشاراته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصح المد. »(١).

لقد أشرنا في صدرهذا البحث إلى أن تمسك كثير من البلاغيين بتطبيق مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى على الكناية ـ قد أوقعهم في كثير من الحرج، ودفعهم إلى الالتواء في تناول صورها القرآنية التي لا تنطبق عليها تلك المقولة، وهذا ما يتمثل بوضوح في ذلك المسلك الذي جرى عليه الزمخشرى (وتابعه فيه غير واحد من المفسرين) في تحليل هاتين الصورتين أو نظائرهما في القرآن الكريم، ولعلنا نسأل: كيف يكون نفى النظر في العربية كناية عن معنى الاستهانة أو السخط وفي البيان القرآني مجازاً عن هذا المعنى؟ وهل جرى ذلك البيان الخالد على غير أعراف العربية وسننها في التعبير؟! وما الفرق ـ على سبيل المثال ـ بين دلالة غل اليد وبسطها على البخل والكرم في آية المائدة ودلالتها على

⁽١) السابق (٣٥٠).

⁽۲) انظر : تفسیر أبسی السعود جـ۲ (٥١) ، جـ۳ (٥٨) ، تفسیر البیـضاوی جـ۲ (١٥٩) ، روح المعانی جـ۳ (٢٠٤).

هذين المعنيين كذلك في قوله عز وجل في الآية التاسعة والعشرين من سورة الإسراء: ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَعْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلُّ الْبَسْطِ ﴾ [الإسراء: ٢٩] من قبيل الفرق بين دلالة الغل والبسط في هاتين الآيتين حتى نجعل أولاهما من قبيل مجاز الكناية والأخرى من قبيل الكناية؟!!

لقد أجاب الدكتور محمد أبو موسى عن هذا التساؤل بقوله في توضيح مسلك الزمخشري أو تبريره:

«فقولك: محمد مبسوط اليد. وقول سويد بن أبى كاهل: «بُسُط الأيدى إذا ما سئلوا»، وقوله تعالى: ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ .. ﴾، وقوله فى المنافقين: ﴿ ويقبضون أيديهم ﴾ كل ذلك كناية، وقوله تعالى فى آية اليهود ـ أى آية المائدة ـ مجاز عن الكناية تفاديًا لملاحظة المعنى المباشر، والتوقف عنده خوفًا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه كما يقول عبدالقاهر، ولذلك تراهم يُذهبون الواسطة فى مثل هذا التعبير ويقولون: كأنه قال: هو جواد.. وهذه هى الحكمة البيانية والدينية فى هذا المصطلح الذي أضافه الزمخشرى..»(١).

والحق أنا لا نحس بما فى هذا المصطلح الذى أضافه الزمخشرى واحتسب من سابقاته (۱) بأى حكمة بيانية أو دينية!! ولعلنا نسأل: أى سامع يُخشى عليه من التوقف عند المعنى المباشر فى تلك الصور؟ لقد صرح الزمخشرى نفسه بأن هذا المعنى مما لا يكاد السامع يتصوره فضلاً عن أن يتوقف إزاءه في تمثله لدلالة مثل تلك الصور، فلا فرق ـ كما يشير ـ بين قولنا: فلان مبسوط اليد وقولنا: هو جواد من حيث دلالة كل منهما دلالة مباشرة على معنى الجود، وبتلك الدلالة

⁽١) التصوير البياني (٣٩٣ ، ٣٩٤).

⁽٢) انظر : الكناية : أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي (٦٣).

المباشرة التى لا تتوقف فيها دلالة الصورة على تصور معناها ـ صح أن يقال عن الأقطع الذي لا يد له أصلاً: ما أبسط يده بالنوال . . كما يقال فى تصوير معنى الاعتداد والإحسان: أعاره نظر عينيه ، وإن لم يكن ثم نظر!! وإذا كانت تلك هى نظرة الزمخشرى إلى المعنى المباشر فى تلك الصور فإن معزى ذلك أنه لم يخرجها من حيز الكناية خوفًا على السامع من خطرات الجهل أو التشبيه ، وإنما لأنه (أى الزمخشرى) نفسه هو الذى يفترض هذا المعنى فيها افتراضًا لتشبثه بمعيار «جواز إرادة المعنى الأصلى» فى صور الكناية!!

والواقع أن الزمخشرى _ فيما يبدو لى _ لم يكن مقتنعًا تمام الاقتناع بسلامة هذا المسلك الذى سلكه في تحليل تبلك الصور، ولعل مما يؤيد ذلك أنه قد تأرجح في تفسيره لغل البيد وبسطها في آية المائدة ؛ فبينما جعلها في النص السابق من «مجاز الكناية» _ صرح في موطن آخر بأن إحداهما من الكناية ؛ فهو إذ يجعل نفى الماثلة في قوله تبارك وتعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُو السّمِيعُ الْبُصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] من الكناية يعقب على ذلك بقوله:

«فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء وبين قوله: ليس كالله شيء وبين قوله: ليس كمثله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد، وهو نفى المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل: «بل يداه مبسوطتان» (۱)!!

وتجدر الإشارة إلى أن الألوسى قد حاول الدفاع عن تأرجح الزمخشرى فى تفسيره لدلالة تلك الصورة فقال: «إنه إن قطع النظر عن المانع الخارجى كان كناية، ثم ألحق بالمجاز؛ فيطلق عليه أنه كناية باعتبار أصله قبل الإلحاق، ومجاز بعده، فلا تناقض بينهما كما توهموه (٢) » _ وهو دفاع كما نرى ينطوى على غير

⁽۱) الكشاف : جـ٣ (٣٩٩). (٢) روح المعاني جـ٣ (٢٠٤).

نستطيع القول في ضوء ما تقدم - إذن - إن الصور القرآنية التي أدرجها الزمخشرى ومن لف لفه - أو حاولوا إدراجها - تحت مصطلح مجاز الكناية هي من باب الكناية أذ لا فرق بينها وبين غيرها من الصور الكنائية في البيان القرآني في وثوق ارتباط كل منها بمعناها المراد، ووضوحها المثالي في الدلالة عليه دون توقف أو تلبث إزاء معناها المباشر.

0 0 0

ب. إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية في حيز الكناية،

حين عنى بعض البلاغيين بحصر فوائد التعبير بالكناية كان من أبرز هذه الفوائد وأكثرها شيوعًا على ألسنتهم: التعبير بألفاظ مستحسنة لا تعافها الأذواق عما يُستحيا من ذكره أو يقبح التصريح به من المعانى، أو على حد تعبير المبرد «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره»(٢).

فى ظل شيوع هذا القول توطدت علاقة الكناية في تراثنا بتلك المعانى، بل إنها كانت تقتصر عليها فى بعض المواقف _ نجد ذلك واضحًا على سبيل المثال فى ترجيح بعضهم للقول بأن التعبير بالإفضاء فى قوله عز وجل: ﴿ وَقَدْ أَفْصَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [النساء: ٢١] هو كناية عن الجماع لا عن الخلوة الصحيحة؛

⁽۱) وهذا ما ذهب إليه غير واحد من المفسرين في تناولهم لبعض تلك الصور ، انظر : التفسيسر الكبير جـ ۲ (۳٤۳).

⁽٢) الكامل فى اللغة والأدب جـ٢ (٦) ، وانظر : كـتاب الصاحبى (٢١٩) ، وسر الفـصاحة (١٥٥) ، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، والإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧)، وجلى أن هذه الفائدة من فوائد الكناية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدلالتها اللغوية على معنى الستر.

⁽٣) انظر : روح المعانى جـ٤ (٢٤٤) ، وكذا سر الفصاحة (١٩٣ ، ١٩٥) حيث يفرق ابن سنان على=

وذلك لأن العرب إنما تستعمل الكناية فيما يستحيا من ذكره، والخلوة لا يستحيا من ذكرها فلا تحتاج إلى كناية (٣).

ولا يعنينا الآن مناقشة القول بوجوب الكناية أو انحصارها فيما يستحيا من ذكره (۱)، وإنما الذي يعنينا هو الإشارة إلى أن شيوع هذا القول في تراثنا كان له أثره _ فيما يبدو لى _ في بروز تلك الظاهرة التي نحن بصددها الآن؛ وذلك أننا حين نتأمل معاني تلك الألفاظ أو العبارات التي أريد إقحامها في حيز الكناية (مع غموضها أو عدم وضوحها المثالي في الدلالة على تلك المعاني) يتبين لنا أنها تدور في الأعم الأغلب حول ما يستحيا من ذكره، كالوطء ، أو الفرج، أو قضاء الحاجة. . أو ما إلى ذلك من تلك المعاني التي تردد القول في تراثنا بوجوب الكناية أو حسنها عنها.

وفيما يلى نود أن نتوقف إزاء بعض تلك الألفاظ أو العبارات التى سلك بعض البلاغيين معها هذا المسلك المتعسف في التأويل ـ فلنتأمل على سبيل المثال:

* قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَنُّوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢٧].

لقد ردد بعض البلاغيين القول بأن قوله عز وجل في تلك الآية: ﴿ وَأَرْضًا لَمْ تَطَنُّوهَا ﴾ هو كناية عن فروج النساء ونكاحهن، وقد استحسن صاحب الطراز هذه الكناية قائلاً: وهذا من جيد الكناية ونادرها لمطابقتها لقوله تعالى: ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَسَرْتٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، والحرث إنما يكون في الأرض ، فلهذا ازدادت رشاقة وحسنا(٢).

⁼ هذا الأساس ذاته بين ما يجب أن يكنى عنه وما لا يجب أن يكنى عنه.

⁽١) ولعل في تصريح القرآن بألفاظ مثل : الفرج أو الدبر في المواضع التي تـقتضي التصريح بها ما ينفي صحة هذا القول.

⁽٢) الطراز : (٢/١) ، وانظر المثل السائر (٢٤٧) ، وكذا : البيان في ضوء أساليب القرآن (٢٦٢).

ولعلنا نحس بما ينطوى عليه هذا الرأى من تعسف ولى لعنق اللفظ ـ أو بالأحرى لعنق السامع أو القارئ ـ عن معناه المتبادر منه في وضوح، فلفظة الأرض في التعبير القرآنى لا تدل على غير معناها الأصلى، وهذا المعنى هو ما فهمه كثير من المفسرين الذين اختلفوا حول تحديد الأرض المعنية بهذا التعبير، فقال السدى: هي خيبر، وقال قتادة: كنا نحدث أنها مكة، وقال الحسن: هي أرض الروم وفارس، وقال ابن جزى الكلبى: «ويحتمل عندى أنه يريد أرض بنى قريظة؛ لأنه قال أورثكم بالفعل الماضى، وهي التي كانوا أخذوها حينئذ، وأما غيرها من الأرضين فإنما أخذوها بعد ذلك، فلو أرادها لقال يورثكم»(۱).

أما إغفال هذا المعنى الحقيقى للفظة الأرض، وجعلها كناية عن النساء أو عن فروجهن فهو ضرب من ضروب التكلف (٢) الذي لا يقره العقل ولا يقبله السياق، ولعلنا فتساعل: كيف ساغ لهؤلاء أن يذهبوا بدلالة لفظة الأرض هذا اللهب البعيد مع أن هذه اللفظة في صدر الآية الكريمة ذاتها لا تدل إلا على معناها الأصلى؟ بل إثنا لنعجب، كيف يستحسن صاحب الطراز دلالة الأرض كنائيًا على النساء لمطابقتها لقوله تعالى في آية أخرى: ﴿نِسَاوُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ﴾ كنائيًا على النساء لمطابقة معناها الأصلى للسياق الذي وردت فيه؟ إذ إن الآية الكريمة تخبرنا عن إيراث أورثه الله سبحانه للمسلمين، وبديهي أن الأرض الحقيقية ـ لا النساء ـ هي التي تورث !! ولعلنا فتساءل - أخيرا - لو كانت الأرض في هذا التعبير كما ذهب هؤلاء كناية عن الفروج، وكان الغرض من تلك الكناية (كما يتردد مع مثلها) هو ستر ما يستحيا من ذكره، فلماذا صرحت الآية ـ إذن ـ بلفظة

⁽۱) كتاب التسهيل جـ٣ (١٣٦) ، وانظر في الآراء السابقة وغـيرها: مفحمات الأقران (٨٦)، والكشاف جـ٣ (٢٣٣) ، وتفسير البيضاوي جـ٤ (١٠٠) ، وتفسير أبي السعود جـ٧ (١٠٠).

⁽٢) لقد أشار الزمخشرى إلى ذلك حين قال: «ومن بدع التفاسير أنه أراد نساءهم» الكشاف جـ٣ (٢٣٣).

تطئوها مع أنها تدل بناء على هذا التأويل البعيد للتعبير القرآني على ما يستحيا من التصريح به أيضًا؟!

* وقوله عز وجل:

﴿ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أُوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهُ تُرْجَعُونَ ﴾ [فصلت: ٢١].

لقد وردت لفظة الجلود في الآية السابقة على تلك الآية: ﴿ حَتَىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ ﴾ وفي الآية اللاحقة لها: ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلا أَبْصَارُكُمْ وَلا جُلُودُكُمْ ﴾، وقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن هذه اللفظة في الآيات الثلاث هي كناية عن الفروج (١٠).

وعندى ـ والله أعلم بمراده ـ أن هذا الرأى لا مسوغ له، وهذا ما يبدو جليًا في ضوء الحقائق التالية:

أن الدلالة التى يتمثلها القارئ أو السامع من لفظة الجلود فى الآيات الثلاث ـ في وضوح وتلقائية ـ هى دلالتها على معناها الأصلى؛ أى القشرة أو الغشاء الخارجى للبدن.

ب) أن العرف لم يجر على استخدام الجلد في الدلالة على الفرج، وقد سبق أن أوضحنا أن هذا العرف هو أساس العلاقة بين الكناية والمعنى المكنى عنه.

ج) لقد وردت لفظة الجلود في القرآن الكريم في أربعة مواضع غير هذا الموضع، تكررت مرتين في اثنين منها، هي آيات [النساء: ٥٦]، [والنحل:

197

⁽۱) انظر : الكامل جـ٧ (٦) ، الكشـاف جـ٣ (٣٨٩) ، والتفسير الكبيـر جـ٧ (٣٥١) ، والبرهان في علوم القرآن جـ٧ (٣٠٤) ، وكتاب التسهيل جـ ٤ (١٣)، والبيان في ضوء أساليب القرآن (٣٨٤).

(٨٠] ، [الحج: ٢٠] ، ودلت في تلك المواضع الأربعة أو المرات الست على معناها الأصلى، وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن وجه صرفها عن هذا المعنى، والزعم بأنها كناية عن الفروج في هذا الموضع بخصوصه؟! ولعل مما يعمق الإحساس بهذا التساؤل في النفس أن البيان القرآني قد صرح بالفروج ـ ولم يكن عنها _ في كثير من المواضع منها قوله عز وجل:

﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [المؤمنون : ٥] ، [المعارج: ٢٩]؟!

د) أخيراً . . نود أن نلاحظ مدى ملاءمة المعنى الأصلى للفظة الجلود للسياق الذى وردت فيه في سورة في صلت؛ فلقد وردت الآيات الثلاث في سياق الإخبار عن حشر أعداء الله يوم القيامة إلى النار، والجلود بالمعنى الحقيقى لها هي مركز حاسة اللمس التي يدرك بها الإنسان حرارة النار، ومن ثم كان تعذيب هؤلاء الكفار بتبديل جلودهم بعد إحراقها كما يخبرنا عز وجل بذلك في قوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَصْحَتُ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء : ٥٦].

* قوله سبحانه : ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمَّهُ صِدِيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ.. ﴾ [المائدة : ٧٥].

لقد ذهب غير واحد من البلاغيين إلى أن أكل الطعام في الآية الكريمة هو كناية عن قضاء الحاجة، يقول الزركشي في ذلك: «فكني بأكل الطعام عن البول والغائط؛ لأنهما منه مسببان؛ إذ لابد للأكل منهما، لكن استقبح في المخاطب ذكر الغائط فكني به عنه»(١).

⁽۱) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٤) ، وانظر : الـكامل جـ٢ (٦) ، والإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والبيان في ضوء أساليب القرآن (٢٦٠ ، ٢٦١).

ومن العجيب أن هذا الرأى على غرابته وتعسف مسلكه في توجيه دلالة التعبير القرآني قد كان ـ كما أشار الزركشي في هذا الموطن ـ هو الرأى المشهور في تراثنا البلاغي، بل إن عجبنا ليزداد حقًا حين نرى باحثًا معاصرًا يورد هذا التعبير شاهدًا من شواهد الكناية ثم يقول مبينًا سر جمالها:

«تأمل هذه الكناية ، وما فيها من دقة التعبير، وجمال الصياغة، وبديع النظم، ثم حدثنى بربك: هل يمكن أن تؤدى هذه الكناية بغير لفظها؟ وهل لفظها يصلح لغير معناها؟ أبدًا والله!! إن الترابط بينهما وثيق ، وإن الانسجام بينهما قوى ، وإن التآلف بينهما محكم وعميق ، فالمأكول لابد من صيرورته إلي العذرة»(١).

ولن أتوقف هنا إزاء جدوى مثل هذه العبارات الخطابية في تحليل أى تعبير فنى فضلاً عن أن يكون هذا التعبير قبسًا من القرآن، ولكنى أتوقف فقط إزاء السؤالين اللذين طرحهما الباحث على القارئ، وليأذن لى بأن أجيب عنهما بغير ما يتوقع أو بعكسه تماما، فأقول عن أولهما: نعم يمكن أن يُودى معنى قضاء الحاجة بغير هذا التعبير القرآنى الذى اعتسف الباحث وسابقوه دلالته على هذا المعنى اعتسافًا!! بل لقد كنى القرآن نفسه عن هذا المعنى بأبلغ تعبير فى قوله عن وجل: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُم مِنَ الْغَائِطِ ﴾ [النساء: ٤٣] ، و[المائدة : ٦]، وأقول عن ثانيهما: أجل إن لفظى التعبير القرآنى (يأكلان الطعام» يصلحان لغير معنى قضاء الحاجة، بل إنهما لا يصلحان فى سياق الآية الكريمة إلا لهذا الغير، وهو المعنى الحقيقي للأكل والطعام؛ إذ هو الذى يلائم السياق من جهة، ويتبادر إلى ذهن المتلقى فى وضوح من جهة أخرى!!

⁽١) الأسلوب الكنائي ، د/ محمود شيخون (١٠٦).

لقد وردت الآية الكريمة لإثبات بشرية المسيح وأمه، وذلك لدحض مزاعم النصارى في إلهيته على وجلى أنه يكفى في هذا الإثبات إجراء أكل الطعام على معناه الحقيقى دون تمحل لأى معنى آخر، وهذا ما أشار إليه غير واحد من البلاغيين في إنكارهم لكون هذا التعبير من قبيل الكناية، ونكيرهم على من قال بذلك، يقول الجاحظ في ذلك: "بل الكلام على ظاهره، ويكفى في الدلالة على عدم الإلهية نفس أكل الطعام؛ لأن الإله هو الذي لا يحتاج إلى شيء يأكله؛ ولأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثًا كذلك لا يكون طاعمًا "(")، وقد نقل عنه الثعالبي قوله في ذلك أيضًا: ". كأنهم لم يعلموا أن مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أدل دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئًا قد أغناهم الله عنه ""!!

* قوله تبارك وتعالى في قصة تحاكم الخصمين إلى داود :

﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ [ص: ٢٣].

لقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن لفظة «نعجة» التي تكررت مرتين في الآية الكريمة هي كناية عن المرأة: يقول الزركشي في ذلك: «فكني بالمرأة عن النعجة [هكذا. . والصواب بالنعجة عن المرأة]، كعادة العرب أنها تكني بها عن المرأة".

ويقول ابن الأثير: «.. فإنه أراد الإشارة إلى النساء فوضع لفظ لمعنى آخر وهو النعاج، ثم مثل به النساء، وهكذا يجرى الحكم في جميع ما يأتي من

⁽۱) انظر : البـرهان فی علوم القرآن جـــ۲ (۳۰۵ ، ۳۰۵) ، وقد اســتحــسن ابن سنان الخفــاجی رأی الجاحظ ، وقال بمثله ابن جزی الکلبی، انظر : سر الفصاحة (۱۵۸) ، کتاب التسهیل جــ۱ (۱۸٤). (۲) الکنایات (۲۹).

ويقول البيضاوى في تفسيره: «النعجة هي الأنثى من الضأن، وقد يكنى بها عن المرأة، والكناية والتمثيل فيما يساق للتعريض أبلغ في المقصود»(٢).

إن دلالة لفظة النعجة عن المرأة في الآية الكريمة ليست على هذا النحو من الوضوح الذي لاحظنا أنه من خصائص الكناية في القرآن الكريم، وعندى أن هؤلاء الذين قالوا بتلك الدلالة لم يفهموها من النص القرآني ذاته، ولعلهم عنما نرجح ـ قد اجتلبوها اجتلابا من تلك القصة التي رددتها كتب التفسير ـ عند تناولها لتلك الآية ـ عن زواج داود عليه من امرأة أوريا، والتي شاع فيها القول بأنه كان له عليه تسع وتسعون امرأة قبل زواجه من تلك المرأة "، لعل هؤلاء قد فهموا من انطباق العدد في تلك القصة على العدد في الآية الكريمة أن لفظة النعجة فيها تعنى المرأة على سبيل الكناية!!

ولعل من العجيب حقاً أن يفهم هؤلاء البلاغيون لفظة النعجة بهذا المعنى الكنائى مع أن نبي الله داود عليه نفسه لم يفهمها إلا بمعناها الحقيقى!!، إذ بتأمل السياق يتجلى لنا أنه عليه عند سماعه لهذا القول من أحد الخصمين تصور - فى البداية - أنه أمام دعوى حقيقية أو تخاصم حقيقى حول نعاج (ئ)، ومن ثم بادر

⁽١) المثل السائر (٢٤٦).

⁽۲) تفسير البيضاوى جـ٥ (١٧) ، وانظر : الكـشاف جـ٣ (٣٢٣) ، وتفسير أبي السعود جـ٧ (٢٢١) ، وكتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢)، والإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والطراز جـ١ (٤٢٧).

⁽٣) الواقع أن هذه القصة قد بالغ القصاص في سردها حتى بلغت حد الشطط والافتراء على نبى الله داود على الله داود على الله على بن أبى طالب كرم الله وجهه: من حدّث بما يقول هؤلاء القصاص في أمر داود علي الله بالكرم الله وجهه: من حدّث بما يقول هؤلاء القصاص في أمر داود علي المرادة حدين، انظر: الكشاف: جـ٣ (٣٢١)، وتفسير البيضاوي جـ٥ (١٨١)، وتفسير أبى السعود جـ٧ (٢٢٢)، كتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢).

^{(&#}x27;) يبدو أن داود ﷺ كان يعيش في بيئة تكثر فيها الأغنام والمراعى، وهذا ما يدل عليه قوله عز وجل=

بإبداء حكمه أو فصله فيه كما تخبرنا الآية التالية لتلك الآية : ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ﴾ ثم تنبه في النهاية إلى أنها تمشيل لما كان من أمره فبادر بالإنابه والاستغفار.

يكننا القول في ضوء مناقشة هاتين الظاهرتين ـ إذن ـ : إن محاولة الوقوف على مواضع الكناية في القرآن الكريم تظل عرضة لخطأ التفريط أو الإفراط ما لم يساندها الوعى العميق بتلك السمة من سماتها في هذا الكتاب، أعنى وضوحها المثالى الذي تكاد به تلتحق بالحقائق، من حيث دلالتها المباشرة على المعنى الذي تصوره، على نحو لا يحتاج معه متأملها إلى أدنى تأويل أو بيان.

﴿ لَقَدْ أَنزَ لْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [النور: ٤٦].

⁼ حكاية لفصله وسليمان ـ عليهما السلام ـ في خصومة اخرى: ﴿ وَدَاوُدُ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَوْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [الانبياء: ٧٨] ، ولعل هذا ـ والله أعلم ـ هو سر إيشار النعاج بمعناها الحقيقي في تلك الخصومة التي وردت على سبيل التعريض بما كان منه عليسيه .

ثالثا: التناسب السياقي:

لقد بينا في صدر هذا البحث أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين معياراً لجودة الكناية هو ملاءمة الردف أو الصورة للمعنى المكنى عنه، وهنا نضيف أنه فى ضوء هذا المعيار تتكشف لنا إحدى الخصائص الفنية التى تتفرد بها كنايات القرآن؛ إذ بتأمل تلك الكنايات من هذه الزاوية يستجلى لنا بوضوح دقة ملاءمة الصورة فى كل منها (بطاقاتها التصويرية والدلالية الخاصة) لا للمعنى الذى تصوره فحسب، بل لطبيعة الموقع وخصوصية السياق الذى ترد فيه.

ونود _ فيما يلى _ أن نتوقف إزاء بعض الصور الكنائية في القرآن الكريم كى نستجلى من خلال تأملها فى ضوء سياقاتها التى وردت فيها ملامح تلك الخصيصة . . فنتأمل مثلاً:

أ. قوله تبارك وتعالى في سياق قصة نوح عليه :

﴿ وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴾ [القمر: ١٣].

لقد أشار الزمخشرى في تفسيره للآية الكريمة إلى الملاءمة التى بلغت حد التطابق بين الكناية (ألواح ودسر) والمعنى المراد (السفينة) ، فهو يقول عن الألواح والدسر: «وهى من الصفات التى تقوم مقامها وتؤدى مؤداها بحيث لا يفصل بينها وبينها . . ألا ترى أنك لو جمعت بين السفينة وبين هذه الصفة . . . لم يصح ، وهذا من فصيح الكلام وبديعه»(۱).

وقد لحظ الفخر الرازى وجهًا من وجوه الملاءمة بين تلك الصورة وسياق القصة، فهو يقرر أن في الكناية بالألواح والدسر في هذا السياق إشارة إلى أن

⁽۱) الكشاف جـ٤ (٤٥) ، وانظر : تفسير البيضاوى جــ٥ (١٠٦)، والبحر المحيط جـ٨ (١٧٧) ، وتفسير أبى السعود جـ٨ (١٦٩).

نجاة نوح عَلَيْكُم ومن معه من المؤمنين إنما كانت بعناية الله وحدها، لا بتلك السفينة؛ إذ ما هي إلا مجرد ألواح ركبت فيها دسر، وكان انفكاكها في غاية السهولة لولا عناية الله وحفظه(۱).

ونود أن نضيف إلى ما ذكره الزمخشري والرازى وجها آخر من وجوه تلك الملاءمة، وهو أن نوحًا على قد تعرض بسبب معالجته للألواح والدسر _ فى صنع سفينته _ لغير قليل من سخرية قومه منه (٢) ﴿ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلُّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلاً مِن سَفِيته وَمِه منه عَلَمُ مَن الْفُلْكَ وَكُلُّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلاً مِن مَن سَخرية قومه منه أَم مَن الله عَلَيْهِ عَلَمُونَ مَن الله عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقيمٌ * ﴾ [هود : ٣٨ ، ٣٩]، ومن ثم كان يأتيه عَذَابٌ يُخزيه ويَحِلُ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقيمٌ * ﴾ [هود : ٣٨ ، ٣٩]، ومن ثم كان لإيثار الكناية بالألواح والدسر (عند حلول أول العذابين) مغزاه في هذا السياق؛ فكأن الآية الكريمة بإيشار تلك الصورة فيسها تقول: إن هاتين المادتين اللتين كانتا مثار السخرية منه على فيما مضى من أمره كانتا _ بحكمة الله وعنايته _ هما وسيلة نجاته ومن معه من المؤمنين، في هذا الموقف الذي ذاق فيه الساخرون عاقبة سخريتهم غرقًا تحت لجة الطوفان المائح!!

ولكن .. لماذا أوثرت سورة القمر بتلك الصورة الكنائية دون غيرها من السور (٣) التي وردت فيها قصة نوح عليه ؟

لعل ذلك _ والله أعلم _ لتركيز السياق في تلك السورة أكثر منه في سواها

⁽١) انظر : التفسير الكبير جـ٧ (٧٥٧) ، وكذا : التصوير البياني (١٨).

⁽۲) لقد ذكر المفسرون أنه علي كان يصنع سفينته في برية يهماء في أبعد مكان عن الماء، انظر : الكشاف جـ۲ (٢٠٦)، وتفسير البيضاوي جـ٣ (١٠٩)، وتفسير أبي السعود جـ٤ (٢٠٦)، ولعل هذا الذي ذكره المفسرون يوضح وجـه سخريتهم منه، وهو أن العمل الذي يحاول صنعـه لم يكن في اعتقادهم آنذاك سوى ضرب من العبث الذي لا جدوى من ورائه.

⁽٣) حـيث صرح فــى تلك السور بلــفظة الفلك : انظر آيات : الأعــراف/ ٦٤ ، يونس / ٧٣، هود / (٣٧ ، ٣٧) ، المؤمنون / (٢٧ ، ٢٧) ، الشعراء / ١١٩ .

على تصوير مدى ضراوة الطوفان (الأمر الذى تتجلى معه معجزة النجاة بمجرد ألواح ركبت فيها دسر) ؛ فبينما جاء وصف هذا الطوفان مركزا مقتضبا كما فى الآية ٤٠ من سورة هود : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ..﴾، والآية ٢٧ من سورة المؤمنين : ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ جاء هذا الوصف مفصلاً فى سورة المقمر مشيراً إلى تعدد روافد الماء فى السماء والأرض ﴿فَفَتَحْنَا أَبُوابَ السَّمَاء بِمَاء مُنْهُمْرِ * وَفَجَرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدرَ * ﴾ [القمر : ١١ ، ١٢].

الرفث - المباشرة - المس - الإفضاء)، فكل من هذه الألفاظ قد ورد فى سياقه كناية عن الجماع، وكلها تحقق فى دلالتها عليه ذلك الغرض الذي أشار إليه الزركشى وهو: «التعبير عما يفحش ذكره فى السمع بما لا ينبو عنه الطبع»(۱)، غير أننا بتأمل السياقات التى وردت فيها يتبين لنا بجلاء وجه التلاؤم، بل التلاحم التعبيرى المحكم - بين الظلال الدلالية الخاصة لكل منها وخصوصية السياق الذي وردت فيه، بحيث لا تصلح إحداها (فى هذا البيان المعجز) فى الموقع أو السياق الذى وردت فيه الأخرى!! فلنتأمل:

* لقد كنى عن هذا المعنى بالرفث ثم بالمباشرة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لِّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلَمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إن هناك فارقاد لاليابين الرفث والمباشرة ، فالرفث في أصل معناه هو

⁽١) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، وانظر : الإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧).

الكلام بما يستقبح ذكره، أما المباشرة فهي تعنى التقاء البشرة بالبشرة (١)؛ فدلالتها لا تتضمن ما تتضمنه دلالة الرفث من معنى القبح أو الفحش.

فى ظل هذا الفارق الدلالى بين اللفظتين أوثرت الرفث فى صدر الآية الكريمة للكناية عن معنى الجماع عند استهجانه من المسلمين فى ليالى الصوم، ثم أوثرت المباشرة بعد ذلك للكناية عنه فى حال أمرهم به أو استحسانه منهم.

ولكن لماذا كان هذا الأمر مستهجنًا في الحال الأولى؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن إيثار لفظة الرفث في تلك الحال هو لاستهجان وقوعه منهم قبل الإباحة كما سماه اختيانًا لأنفسهم (٢).

وذكر صاحب تفسير المنار أن فيها دلالة على استهجان الجماع في شهر الصوم، وإن حل فهو من الحلال المكروه على الجملة (٣).

والواقع أن ما ذكره صاحب المنار محل نظر؛ إذ لو كان هذا الأمر مكروهًا أو من الحلال المكروه في شهر الصوم لما ورد الأمر به في الكناية الثانية «فالآن باشروهن»!!

والذى نميل إليه _ والله أعلم بمراده _ هو أن إيشار لفظة الرفث فى صدر الآية هو لاستهجان دافعهم إلى الوقوع فى هذا الأمر لا قبل إحلاله _ كما ذكر الفسرون _ بل قبل علمهم بكونه حلالاً، فلقد أحل الله الجماع فى ليالى الصوم للأمة الإسلامية خاصة «أحل لكم»، ولكن الصحابة قبل نزول تلك الآية كانوا يعتقدون أنه محرم عليهم كما كان محرمًا على الأمم السابقة (3)، ومن ثم فإن

⁽۱) انظر : المفردات (٤٨ ، ١٩٩) ، وتفسير غريب الـقرآن (١٨) ، وجامع البيان جـ٢ (٩٨) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (٩٢).

⁽۲) انظر : الكشاف جـ ۱ (۱۱۵) ، والتـ فسير الكبيـر جـ ۱ (۱۳۲) ، وتفسير البـيضاوی جـ ۱ (۲۱۹) ، وتفسير أبى السعود جـ ۱ (۲۰۲) ، وروح المعانى جـ ۲ (۱۶ ، ۲۰).

⁽٣) انظر : تفسير المنار جـ ٢ (١٧٥).

⁽٤) ذكر صاحب المنار أن الصحابة قد فهموا معنى التحريم من قوله سبحانه : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب=

الذين وقعوا في هذا الأمر (١) منهم كانوا يحسون بأنهم قد وقعوا في أمر حرمه الشرع عليهم؛ ولهذا كانوا يتهمون أنفسهم بالخيانة والزيغ عن الجادة «علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم».

الاستهجان - إذن - ليس استهجانًا للمواقعة في ذاتها ، بل لدافعهم إليها في حال اعتقادهم في حرمتها؛ إذ إنهم في تلك الحال لم يكونوا مدفوعين إلا بدافع الغريزة وقضاء الشهوة فحسب، ومن ثم جاءت الكناية الثانية بلفظ المباشرة لا بالرفث، لتصحيح هذا الدافع لديهم «فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم» فكأنه عز وجل يقول لهم: إن هذا الأمر الذي وقع فيه بعضكم معتقدًا حرمته هو حلال لكم لصعوبة تجنبه «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»، فزاولوه الآن لا بهذا الدافع الغريزي الذي كان فحسب، بل بدافع الإيمان الحق الذي يجعل المؤمن موصولاً بخالقه في كل ما يزاوله على وجه الأرض من نشاط.

يقول سيد قطب _ رحمه الله _ في تفسير المراد بابتغاء ما كتب الله في الآية:

«ابتغوا هذا الذي كتبه الله لكم من المتعة بالنساء ، ومن المتعة بالذرية ثمرة المباشرة؛ فكلتاهما من أمر الله ، ومن المتاع الذي أعطاكم إياه ، ومن إباحتها وإتاحتها يباح لكم طلبها وابتغاؤها وهي موصولة بالله؛ فهي من عطاياه ، ومن ورائها حكمه ، ولها في حسابه غاية ، فليست إذن مجرد اندفاع حيواني موصول بالجسد(۱).

* أما لفظة «المس» فقد وردت كناية عن هذا المعنى فى قوله عز وجل : ﴿ وَإِن طَلَقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣].

⁼ عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم. . ♦ انظر : السابق / نفسه .

⁽١) انظر : أسباب النزول / النيسابوري (٣٠ ـ ٣١). (٢) في ظلال القرآن جـ١ (١٧٥).

وبداية نود أن نلاحظ ما بين المباشرة التي استخدمت في الآية السابقة والمس المستخدم في تلك الآية من فارق دلالي؛ فإذا كانت المباشرة تعنى كما أشرنا التقاء البشرتين أو تلاصق الجسدين ـ فإن ما يعنيه المس هو أدنى من ذلك بكثير؛ إذ هو في أصل معناه مجرد لمس الشيء أو جسه باليد(1)، وبهذا الفارق تتضح ملاءمة كل من اللفظتين لسياقها، أعنى ملاءمة المباشرة للكناية عن الجماع عند حصوله أو الأمر بحصوله «فباشروهن»، وملاءمة المس للكناية عنه عند انتفائه أو اشتراط عدم حصوله «من قبل أن تمسوهن»، ولعل هذه اللفظة إنما أوثرت في اشتراط عدم حصوله «من قبل أن تمسوهن»، ولعل هذه اللفظة إنما أوثرت في المداق هذا السياق الأخير ـ والله أعلم ـ لترغيب الرجل في أداء حق المرأة في الصداق كاملاً لأدنى ملابسة لمقدمات هذا الأمر معها، ولعل هذا الترغيب هو بعض ما يومئ إليه قوله سبحانه في ختام تلك الآية الكرية : «ولا تنسوا المفضل بينكم»(1).

* أما لفظة «الإفسضاء» فقد أوثرت للكناية عن هذا المعنى في سياق النهى عن استرداد السصداق أو بعضه من المرأة بعد طلاقها، وذلك في قوله سبحانه: ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتَبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنظَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بَعْتَانًا وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضَكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ... ﴾ [النساء: ٢٠، بهثانًا وَإِثْمًا مُبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضَكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ... ﴾ [النساء: ٢٠،

وفى مادة هذه اللفظة تقول المعاجم: الفضا: الشيء المختلط، وأفضى المكان وسعه المكان فضوا اتسع، وأفضى إلى فلان بالسر: أعلمه به، وأفضى المكان: وسعه وأخلاه (٣)، وجلى أن الإفضاء بتلك الدلالات المعجمية هو أقرب من المباشرة أو

⁽١) انظر : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٤٩٨) ، وكذا مادة اللفظة في المعجم الوسيط.

⁽٢) روى أن سعد بن أبي وقاص بعث إلى امرأة طلقها قبل الدخـول بصداقها كاملاً، فلما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: فأين الفضل؟! انظر : الكشاف جـ١ (١٤٥ ، ١٤٦).

⁽٣) انظر في مادة هذه اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط.

المس دلالة على معنى الاتصال الجنسى ، وهذا ما ألمح إليه الراغب حين أشار إلى أن الكناية بالإفضاء عن هذا المعنى هى أقرب إلي التصريح (1) ، وهى بذلك أكثر ملاءمة من سواها لهذا السياق؛ إذ هى تؤدى دورها فى تنفير الرجل من أن يضن على مطلقته بما آتاها من مال _ أيا كان قدره _ بعد هذا التمازج أو التلابس التام الذى كان بينهما، وقد التفت صاحب المنار إلى دقة التعبير عن هذا التمازج فى صياغة الكناية؛ إذ لم يقل التعبير القرآنى كما هو الظاهر: وقد أفضيتم إليهن أو أفضى أحدكم إلى الآخر، وإنما قال: «أفضى بعضكم إلى بعض» إشارة إلى كون كل واحد من الزوجين بمنزلة جزء الآخر وبعضه المتمم لوجوده، فكأن بعض الحقيقة كان منفصلاً عن بعضها الآخر فوصل إليه بهذا الإفضاء واتحد به (1).

ع القد كنى البيان القرآنى باسوداد الوجه عن معنى الغم وشدة الحزن فى قوله سبحانه : ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُ وَجُوهٌ وَتَسْوَدُ وَجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وَجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [آل عمران : ٢٠٦].

وكنى به عن هذا المعنى أيضًا في قوله عز وجل:

﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجُهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [النحل: ٥٨].

غير أننا بتأمل بنية الكناية في كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن لها في كل من هنهما خصوصيتها في تمثيل هذا المعنى بحيث يصح القول بأننا نواجه في كل من الآيتين لونًا متميزًا من الغم، أو حالة بعينها من حالاته.

وبداية نود أن نلاحظ أنه بينما أوثر التعبير بصيغة الفعل عن اسوداد الوجه في الصورة الأولى (تسود ـ اسودت) ـ أوثر التعبير عنه في الثانية بصيغة الاسم الواقعة خبراً للفعل : (ظل) «ظل وجهه مسودا»، أو لنقل بينما صيغت الصورة

⁽١) انظر : المفردات (٣٨٢) ، وكذا : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٢٠٠).

⁽۲) انظر : تفسير المنار ج٤ / ٤٥٩ .

الأولى لتثبت حدوث الـسواد في الوجه ـ فإن الثانية قد صـيغت لإثبات ظلوله (۱) فيه!!

ما الظلال الدلالية لتلك المغايرة في المعنى المراد تصويره إذن؟

إن إثبات حدوث السواد في الصورة الأولى يتضمن الدلالة على أن بشرة الوجه لم تكن كذلك قبل حدوثه، وهذا يوحى بأن الغم الذى تجسده تلك الصورة إنما هو حال تطرأ على النفس بعد أن كانت على حال أخرى مغايرة لها أو مناقضة، ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أن هذا هو سر إيشار صياغة الصورة على هذا النحو في هذا السياق.

لقد وردت آية آل عمران في سياق ممتد في تلك السورة يخبرنا فيه عز وجل عن زيغ أهل الكتاب عن طريق الهداية إلي طريق الضالا؛ ففي آية سابقة على تلك الآية يحذر الله سبحانه المؤمنين من الانسياق في تيار هؤلاء حتى لا يردوهم إلى الكفر بعد الإيمان: ﴿ يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَردُوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وفي الآية السابقة عليها مباشرة ينهي الله المؤمنين عن أن يصبحوا مشلهم في اختلافهم في أمر الدين، وانحرافهم عن جادته التي يعرفونها حق المعرفة ﴿ وَلا تَكُونُوا كَالّذِينَ تَفَرّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيّنَاتُ وَأُولْئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ثم بدئت من بعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيّنَاتُ وَأُولْئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ثم بدئت تلك الآية (التي بين أيدينا) بتحديد موعد هذا العذاب العظيم: ﴿ يَومُ تَبْسيضُ وَجُوهٌ وَتَسْوَدُ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُ وُجُوهٌ ﴾

لعلنا نستطيع القول في ضوء هذا السياق المتواصل إن الكفار من أهل

⁽۱) لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن ظل قد تكون بمعنى صار ، وقد تكون بمعنى داوم النهار كله، والسياق كما سنرى يرجح الاحتمال الأخير، انظر : الكشاف جـ ۲ (۳۳۲)، وتفسير أبى السعود جـ ٥ (١٢١) بتفسير البيضاوى جـ ٣ (١٨٤).

الكتاب هم المعنيون فى تلك الآية بسواد الوجوه يوم القيامة. ويؤنس إلى ذلك أو لعله يؤكده ذلك السؤال الموجه إليهم، والذى لا يكاد ينطبق إلا على مثل حالهم: «أكفرتم بعد إيمانكم»، وعلى أساس هذا القول ـ والله أعلم ـ يبدو التوازى أو التلازم المحكم.

بين كل من الصورة والمعنى والسياق :

الصورة: [سواد الوجه جعد بياض]

المعنى : [غم أو حزن جبعد بمرور أو ما يقاربه]

السياق: [كفر حبعد علم يقيني بطريقه]

أما سورة النحل فقد أوثرت فيها كما أشرنا صيغة الاسم (۱) (مسودة) لإثبات ظلول السواد في الوجه، أو دوامه فيه النهار كله، ومن ثم كانت ملاءمتها لتصوير حال المبشر بالأنثى من هؤلاء الجهلاء الذين كان الذكور لديهم مثار فخر واعتزاز، ودأبوا على كراهية الإناث أو وأدهن، فلقد كان الرجل منهم في تلك الحال يحس بأنه يمثل نشازًا في منظومة المجتمع، أو خروجًا عما يسيغه العرف، ومن ثم يقضى سحابة نهاره مغتمًا كاسف البال يلاحقه الشعور بالمذلة والهوان ما لاحقته الأعين ﴿ يَتُوارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءٍ مَا بُشّر بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُهُ فِي التُراب أَلا ساءَ مَا يَحُكُمُونَ ﴾ [النحل: ٥٩].

د. أخبيراً . . لقد كنى ذلك البيان الخالد بعدة صور كنائية عن معنى الخوف: من بينها (شخوص الأبصار ـ زيغ الأبصار ـ دوران الأعين) ، وبتأمل

⁽۱) لقد وردت هذه الصيغة كناية عن الغم كذلك في قوله سبحانه: ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة..﴾ [الزمر: ٦٠] ولعلنا نلاحظ أنها في تلك الآية قد وقعت خبراً عن الوجوه، ووقعت جملتها مفعولاً ثانيًا للفعل (ترى).. وبهذا يبدو التمايز بين الصورتين، فإذا كنا نطالع في صورة النحل سوادًا يغشي الوجوه أو يظل فيها نهارًا فحسب، فإننا مع تلك الصورة أمام سواد دائم مستقر في الوجوه بحيث يُرى فيها في كل حين، وهو ما يجسد استقرار الغم أو دوامه يوم القيامة في نفوس هؤلاء الذين كذبوا على الله، واستقرت نفوسهم في الدنيا على الإشراك به.

سياقات تلك الصور الثلاث التي استمدت روادفها من مجال دلالي واحد يتضح لنا أن كلا منها قد أوثرت _ لخصوصيتها في تمثيل هذا المعنى _ في السياق الأكثر ملاءمة لها من الأخريين . . فلنتأمل:

* لقد أوثر التعبير بشخوص الأبصار ـ على سبيل المثال ـ فى قوله تبارك وتعالى فى تصوير ما ينتظر الظالم الغافل عن مصيره الأخروى من فزع وخوف يوم القيامة:

﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمِ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ * ﴾ [إبراهيم: ٤٧، ٤٣].

لقد بدئت الآية الأولى بنفى غفلة الخالق سبحانه عن الظالمين، وهو ما يومئ إلي رمى هؤلاء الظالمين أنفسهم بالغفلة عن مصيرهم المحتوم، تلك الغفلة التى تصورها آية أخرى بغشاوة تغطى البصر في الدنيا، ثم تنقشع عنه فيغدو ثاقبًا أو حديدًا في الآخرة ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةً مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدًا في الآخرة ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةً مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدًا في الآخرة ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةً مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدًا في الله عَلَيْهِ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدًا في الله عَنه الله عَنه في عَنْهُ الله وَالله وَلَيْ وَالله وَلَا الله وَالله وَلِهُ وَالله وَل

لعلنا بذلك ندرك وجه ملاءمة شخوص الأبصار لتصوير معنى الخوف في هذا السياق؛ فالمادة اللغوية للشخوص تدور حول معانى الثبات والارتفاع والظهور، يقال: شخص فلان بصره: فتح عينيه دون أن يطرف، وشخص السهم: جاوز الهدف من أعلاه ، وشخص الشيء بدا من بعيد، وتشخص الأمر: تعين وتميز، والشاخص: الشيء المائل والعلامة البارزة (۱).

إننا بتلك الدلالات اللغوية للشخوص نكاد نطالع في الصورة التي نحن بصددها هؤلاء الظالمين يوم القيامة وقد جحظت أعينهم، وارتفعت أحداقها إلى

⁽١) انظر في مادة اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط ، والمعتجم الوسيط ، وكذا المفردات (٢٥٦).

الجفون، وتسمَّرت أبصارهم دون أن تطرف، ومن ثم فإن الخوف الذى نتمثله في هذا المشهد هو ذلك الخوف الذي يبرز فيه الشيء المخوف أو يشخص في وضوح للخائف، فتتحجر عينه إزاءه ويتركز بصره _ أو يصير حديدًا _ عليه ، ذاهلاً عما عداه.

ولعلنا نلاحظ بعد ذلك أن ثبات العينين في هيئة الشخوص هو ما يلائمه أو يؤكده وصف هؤلاء الظالمين في الآية الثانية بقوله سبحانه: «لا يرتد إليهم طرفهم»، وأن ارتفاع البصر في تلك الهيئة هو ما تقتضيه هيئتا الإهطاع وإقناع الرأس فيها؛ إذ الإهطاع هو _ كما قيل _ الإسراع إلى الداعى مع مد العنق، والإقناع هو رفع الرأس (۱)، ولعلنا نلاحظ كذلك أن الذهول الذى نعاين ملامحه في هيئة الأبصار الشاخصة هو ما يدعمه وصف هؤلاء القوم بأن «أفئدتهم هواء»، ذلك الوصف الذي يدل على أن تلك الأفئدة لفرط ما هُمْ فيه من خوف وهلع قد أصبحت جوفًا لا قدرة لها على أدنى إدراك، كأنها الهسواء الخالى من كل جرم أو شاغل!!

* أما زيغ الأبصار فقد أوثرت الكناية به عن الخوف في سياق قصة الأحزاب، وذلك في قوله جل شأنه:

﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴾ [الأحزاب: ١٠].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلي:

= أن مادة الزيغ ـ معجميًا ـ تدور في عمومها حول معنى الميل

⁽۱) انظر : مجاز القرآن جــ (۳٤۲ ، ۳٤۳) ، وتفســير غريب القرآن (۸٦) والمفردات (٤١٣ ، ٥٤٣ ، ٥٤٣ ، ٥٤٣).

والانحراف^(۱) فالمراد بزيغ الأبصار هو ميلها عن سننها أو انـحرافها عن مستوى النظر إلي الأمام، أى أنه تلك الهيئة التى نطالعها فى عينى الشخص عنـدما يستغرقه التفكير فى أمر غير مرئى يحزبه.

= بينما بدئت الآية الكريمة وختمت بخطاب المؤمنين «إذ جاءوكم .. وتظنون» _ لم يرد زيغ الأبصار وبلوغ القلوب الحناجر مضافًا إليهم كما هو ظاهر السياق؛ إذ لم تقل الآية : وإذ زاغت أبصاركم . . وإنما قالت : وإذ زاغت الأبصار، وهذا يعنى _ والله أعلم _ أن الخوف الذي يمثله ذلك الزيغ لم يكن مقصورًا على المؤمنين (٢) وحدهم في تلك الحال .

= لقد أخبرنا عز وجل قبل ختام تلك القصة عن ثبات المؤمنين، وصدق عزائمهم على مواجهة الأحزاب عند رؤيتهم : ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحرزاب: ٢٢].

لعلنا في ضوء هذه الملاحظات نستطيع القول ـ والله أعلم ـ إن الخوف الذي أوثر زيغ الأبصار في تصويره هو ذلك الذي ألم بنفوس الناس في المدينة، في المحظات الأولى لمجئ الأحزاب إليها وإحداقهم بها، أي قبل انجلاء أمر هؤلاء الأحزاب، وقبل مواجهة المؤمنين لهم ، ذلك الخوف الذي كان ابتلاء منه سبحانه لتلك النفوس، واختبارًا لما تنطوى عليه القلوب وتكنّه الضمائر من إيمان صادق أو نفاق زائف.

⁽۱) انظر : لسان العرب، والقاموس المحيط ، والمسعجم الوسيط ، وكذا المفردات (۲۱۷) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (١٥٤).

⁽٢) ونحن بهذا نستبعد ما أورده الراغب في تفسيره لزيغ الأبصار حيث يقول: ويجوز أن يكون هذا الزيغ إشارة إلى ما أخبر عنه سبحانه بقوله : ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ انظر: المفردات (٢١٧).

من هنا كانت مسلاءمة زيغ الأبصار لتصوير طبيعة الخوف في تلك الآية الكريمة؛ إذ الخوف هنا ليس من خطر ماثل أو شاخص تتسمَّر الأبصار إزاءه، بل هو من خطر متوقع تنزوى الأحداق إلى زوايا الأعين تخيلاً لوقوعه، وتصوراً لمداه، أى أنه ليس هو الخوف الذى يشل الإدراك وتصبح معه الأفئدة هواء، بل هو على العكس من ذلك، يستثير الأفكار ويستجيش الخواطر بحثًا عن أسبابه ودوافعه، وتقديراً لنتائجه وسبل الخلاص منه «وتظنون بالله الظنونا».

اما صورة دوران الأعين فقد وردت في موقع آخر من هذا السياق ذاته،
 وهو قوله سبحانه:

﴿ أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَة حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُوْلَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾ [الأحزاب: ١٩].

لقد أوثرت هذه الصورة في تلك الآية «تدور أعينهم» لتصوير خوف المنافقين وشدة هلعهم عند حلول الخطر ، هؤلاء الذين كشف السياق قبل هذه الآية عن دخائلهم ، وأبان عن محاولاتهم الخبيئة _ آنذاك _ لتشبيط عزائم المؤمنين: ﴿ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً * المؤمنين: ﴿ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً * وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُوتِنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلاَّ فِرَاراً * ﴾ [الأحزاب: ١٢ ، ١٣].

أما الآية التي بين أيدينا فقد وردت في هذا السياق لإبراز المفارقة بين حال هؤلاء المنافقين عند حلول الخطر (في أثناء انضمامهم الظاهري لصفوف الأعداء) وحالهم عند زواله بهزيمة الأعداء وحيازة الغنائم؛ فبينما نراهم في الحال الأولى عابسين واجمين، مرتعدة فرائصهم من شدة الخوف والهلع، ناظرين إلى الرسول

وَيُعْلِيْهُ لائذين به أو مستغيثين (نظر المغشى عليه من الموت) _ إذ بنا نراهم فى الحالة الثانية وقد اشرأبت أعناقهم، وارتفعت أصواتهم الجهيرة فى وجوه المؤمنين، لنيل حظوظهم من المغنائم، وكأنهم _ لا هؤلاء المؤمنين _ هـم أداة النصـر ووسـيلة المظفر.

لقد جاء تصوير خوف المنافقين في حالهم الأولى بدوران الأعين مؤديًا دوره في تعميق الإحساس بتلك المفارقة؛ فالخوف الذي نتمثله في تلك الصورة هو غير الخوف الذي نتمثله في كل من الصورتين السابقتين: فنحن هنا لسنا أمام أبصار شاخصة أو زائعة ، بل أمام أعين تدور في محاجرها، وهي هيئة تجسد في دقة وإحكام طبيعة الخوف الذي قامت عليه تلك المفارقة ، أعنى خوف الجبناء الذين ما إن يتعرضوا لأدنى أسباب الخطر حتى تذرع أعينهم جنبات الأفق حولها بحثًا عن وسيلة للفرار!!

إلى غير ذلك من الصور التى تواردت فى البيان القرآنى على معنى واحد، فكان لكل منها خصوصيتها في تصويره، وتآزرها التعبيرى المحكم مع طبيعة السياق الذى وردت فيه.

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٦]!!





. تتردد في موروثنا البلاغي والنقدي طائفة من المقولات التي حاولت تلمس الفروق الدقيقة المائزة بين أدوات التشبيه، والتي تبرّر صلاحية كل منها -فنيًا- لمعنى دون معنى، أو لسياق دون سياق . . . من تلك المقولات على سبيل المثال:

* «التشبيه بالكاف يفيد تشبيه الصفات بعضها ببعض، وبالمثل يفيد تشبيه الذوات بعضها ببعض. . . . » (١).

* « يؤتي في التشبيه القريب بنحو «علمت زيداً أسداً» الدال على التحقيق، وفي البعيد بنحو «حسبت زيداً أسداً» الدال على الظن وعدم التحقيق. . . » (٢) .

* «فما كان من التشبيه صادقًا قلت فيه: كأنه أو ككذا، وما قارب الصدق قيل فيه: تراه أو تخاله أو يكاد...»(٣).

* الند يقال فيما يشارك في الجوهر فقط، والشبه يقال فيما يشارك في الكيفية، والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية، والشكل يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط، والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال: «ليس كمثله شيء...»(3).

أما التفرقة بين الكاف وكأن (موضوع هذا البحث) فقد ظفرت بحفاوة بالغة لم تظفر بمثلها في هذا المضمار أي تفرقة أخرى، ولعل مرد ذلك قوة التماثل بينهما (الأمر الذي تصعب معه محاولة التفرقة بينهما)؛ وذلك لشدة تقاربهما من حيث البنية من جهة، واتحادهما من حيث النوع والوظيفة (٥) من جهة أخرى.

⁽١) ﴿الفروق اللغويةِ (١٢٨) وانظر: ﴿الإِكسيرِ في علم التفسيرِ (١٣٢).

⁽٢) ﴿معترك الأقران ج(١/ ٢٧٠).

⁽٣) عيار الشعر (٨٢) ، وانظر: شرح مقامات الحريري ج(٢/ ٣٧٢).

⁽٤) المفردات في غريب القرآن (٤٦٢).

⁽٥) إذ هما الحرفان الوحيدان بين أدوات التشبيه، أي أنهما يتفردان دون سائر الأدوات بتأدية معنى التشبيه وظيفيًا لا معجميًا.

وتجدر الإشارة في البداية إلى أن تقارب هاتين الأداتين من حيث البنية قد أدى إلى إختلاف علماء السلف حول طبيعة العلاقة بينهما، وهل هي علاقة تمايز أو تجاور، أم أنها علاقة الجزء بالكل؟ فلقد تساءلوا: هل «كأن» بسيطة ولها استقلالها عن «الكاف»؟ أم أنها مركبة منها ومن «أن» المشددة؟

وقد كان ابن جني أبرز القائلين بالرأي الثاني، فهو يقول في هذا الصدد: «ومن إصلاح اللفظ قولهم: «كأن زيدًا عمر»، اعلم أن أصل الكلام زيد كعمر، ثم أرادوا توكيد الخبر فزادوا فيه «إن» فقالوا: إن زيدًا كعمر، ثم إنهم بالغوا في توكيد التشبيه، فقدموا حرفه إلى أول الكلام عناية به، وإعلامًا أن عقد الكلام عليه، فلما تقدمت الكاف وهي جارة لم يجز أن تباشر «إن»؛ لأنها لا ينقطع عنها ما قبلها من العوامل، فوجب لذلك فتحها فقالوا: كأن زيدًا عمر...»(۱).

والواقع أن النفس لا تستريح إلى القول بتركب تلك الأداة على هذا النحو الذي يقرره ويرصد خطواته ابن جني؛ فهو لا يعدو أن يكون لونًا من التقديرات أو التجريدات الذهنية التي لا نلمس لها ظلاً في واقع اللغة، أو أثراً في عرف الاستعمال، وعندي أن القول ببساطة تلك الأداة واستقلالها عن الكاف (وهو ما ذهب إليه بعض البصريين) (٢) هو أقرب إلى القبول من ذلك الرأي الذي صادف في تراثنا حظًا من الذيوع، وردده عدا ابن جني كثير من علماء اللغة والنحو والبلاغة والتفسير (٣).

والأمر الذي تعنينا الإشارة إليه هنا هو أن هؤلاء العلماء الذين اختلفوا

⁽۱) الخصائص ج(۱/ ۳۱۸).

⁽٢) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣٨٥) وما بعدها.

⁽٣) انظر: السابق نفسه، دلائل الإعجاز (١٩٩)، الاتقان في علوم القرآن ج(١٦٨/١)، معترك الأقران ج(٢/ ١٦٨). ج(٢/ ١٩٠).

حول بساطة «كأن» وتركيبها لم يختلفوا على أن التشبيه بها يتضمن تأكيدًا لا يتضمنه التشبيه بالكاف (وهذا هو جوهر التفرقة بين هاتين الأداتين)(1) أما لدى القائلين بتركبها فلتضمنها أداة التوكيد «أن المشددة»، وأما لدى القائلين ببساطتها فلزيادة بنيتها عن بنية الكاف؛ إذ إن زيادة المبني -كما يقال- دليل على زيادة المعنى أو المبالغة فيه(1).

يقول عبد القاهر الجرجاني في التفرقة بين هاتين الأداتين:

«... تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول: زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيدًا الأسد، فتفيد تشبيهه أيضًا بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي..»(٣).

في ظل تلك التفرقة أو على أساسها ردد كثير من البلاغيين القول بأن «كأن» إنما تختار حين يكون التشبيه مؤكدًا، أي أن السياقات أو المواقف التشبيهية التي تلائمها هي التي يقوي فيها التماثل، وتكثر وجوه الشبه بين طرفي التشبيه، حتى يخيل للمرء أن أحدهما من الآخر أو هو الآخر:

يقول الزركشي في ذلك: «تشترك الكاف وكأن في الدلالة على التشبيه،

⁽۱) لقد آشار البلاغيون إلى فارق آخر بين هاتين الأداتين يتعلق بمـوقع كل منهما في جملة التشبيه، حيث ذكروا أن الكاف تدخـل في الأصل على المشبه به، أمـا «كأن» فـتدخل على الجمـلة . انظر: شروح التلخـيص ج(٣/ ٣٨٧). غيـر أن هذا الفارق الذي ذكـره البلاغـيون هو فـارق شكلي لا أثر له في المعنى، ولا علاقة له- من ثم- بغاية هذا البحث.

⁽٢) انظر: السابق (٣٩٤).

⁽٣) دلائل الإعجاز (١٩٩).

وكأن أبلغ، وبذلك جزم حازم في منهاج البلغاء، وقال: وهي إنما تستعمل حيث يقوئ الشبه حــتئ يكاد الرائي يشك في أن المشبه هو المشبه بــه، ولذلك قالت بلقيس: «كأنه هو ...»(١).

وقد عقب بهاد الدين السبكي على هذا الرأي قائلاً:

"... وعندي في ذلك تحقيق، وهو بناء هذا على أن "كأن" بسيطة أو مركبة، فإن قلنا: إنها بسيطة استقام هذا؛ فإن كثرة الحروف غالبًا دليل على المبالغة في المعنى... وإن قلنا إنها مركبة فلا؛ لأنك إن فرعت على رأي ابن جني فأداة التشبيه بالحقيقة إنما هي الكاف و "أن" تأكيد للجملة، وتأكيد الجملة المخبر فيها بالتشبيه لا يدل على المبالغة في التشبيه... وزيادة "كأن زيدًا أسد" على "زيد كالأسد" لا باعتبار مقدار الشبه، بل باعتبار تأكيد مضمون الجملة، وهو الإخبار أو الحكم على ما سبق، وفرق بين تأكيد الحكم بالتشبيه وبين الإخبار بتشبيه مؤكد..) (٢).

.. والواقع أنا نسلم بما يقرره السبكي في هذا التعقيب من أن ثمة فارقًا دقيقًا بين «تأكيد الحكم بالتشبيه» و «الإخبار بتشبيه مؤكد»، غير أنا في الوقت ذاته لا نسلم معه بصلاحية «كأن» لتأدية هذا الدور أو ذاك تبعًا لاختلاف العلماء حول بساطتها أو تركيبها؛ إذ إن ذلك يعني أن الدور الوظيفي الذي تنهض به تلك الأداة فيما ترد فيه أو تتواءم معه من سياقات -إنما ينبثق لا عن بنيتها الذاتية الخاصة، بل عن طبيعة النظرة الخارجية إلى تلك البنية، وهذا ما لا يُستطاع تصوره - فضلاً عن قبوله أو التسليم به - بحال.

⁽۱) البرهان في علوم القرآن ج(۲/ ٤٠٨)، وانظر: معتبرك الأقران ج(۲/ ۱۹۰)، والعبارة القرآنية المستشهد بها من الآية (٤٢) من سورة النمل.

⁽٢) شروح التلخيص ج(٣/ ٣٩٤).

ولعلنا نستطيع القول في ظل تفرقة السبكي السابقة: إن تلك الأداة أيا كان الرأي في طبيعة بنيتها لا ترد إلا للحال الأولى فحسب، أعني "تأكيد الحكم بالتشبيه"، فالفرق بين الكاف وكأن ويما نرئ هو أن الأولى تأتي لمجرد إثبات التشابه بين الطرفين، أما الثانية فإنها تأتي لتأكيد ذلك الإثبات في السياقات الداعية وضيا أو مقاميًا إلى هذا التأكيد، فهي لا ترد كما تردد كثيرًا في تراثنا البلاغي حين يقوى الشبه بين الطرفين حتى يخيل للرائي من قوة تماثلهما وشدة تقاربهما أن أحدهما هو الآخر، بل إنما ترد على العكس من ذلك حين يتسم التشبيه بالخفاء لشدة التباعد أو التباين بين طرفيه، الأمر الذي يجعل إثبات التشابه بينهما في حاجة إلى تأكيد.

ونود لتأييد هذا الرأي أن نتوقف مليًا إزاء التشبيهات القرآنية التي أوثرت فيها تلك الأداة.

وبداية نتوقف مع ذلك التشبيه الذي ردده كثير من البلاغيين -كما رأينا منذ قليل- في سياق التفرقة بين الكاف وكأن، أعني التشبيه الوارد على لسان ملكة سبأ في قوله عز وجل: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُو ﴾ [النمل: ٢٤٦].

لقد ارتكز هؤلاء البلاغيون في استشهادهم بذلك التشبيه -فيما يبدو ليعلى ما هو معلوم من سياق تلك القصة القرآنية من أن العرش الذي سئلت عنه
«بلقيس» قد كان هو عرشها ذاته، فعلى هذا الأساس فيما نرجح رددوا مقولة
اختصاص «كأن» بالتشبيه الذي يكاد يبلغ فيه التماثل بين طرفيه حد الاتحاد.

والواقع أن تأمل هذا التشبيه في ضوء موقعه من سياق القصة يدل دلالة قاطعة على خطأ الإسناد إلىه في ترديد تلك المقولة، وهذا ما يتجلى بوضوح في ضوء الحقيقتين التاليتين، الماثلتين في قوله عز وجل في الآية السابقة على آية

التشبيه مباشرة: ﴿ قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لا يَهْتَدُونَ ﴾ [النمل: ٤١]، وأعنى بهاتين الحقيقتين:

(أ) تنكير العرش؛

إذ المراد بهذا التنكير (وقد أجمع على ذلك المفسرون) هو تغيير هيئة العرش أو معالمه المائزة له، وسواء أتحقق ذلك بالزيادة فيه والنقص منه كما ذكر ابن عباس، أم بجعل أسفله أعلاه ومقدمه مؤخره كما ذكر آخرون(١)- أقول سواء أتحقق التغيير بهذا أم بذاك- أم بأي وسيلة أخرى سواهما- فإن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد تحقق بصورة محكمة يتعذر معها القول بوجود أدنى تماثل خارجي- ناهيك عن أقواه -بين الحال التي صار إليها هذا العرش، والحال التي كان عليها من قبل، لا سيما في ضوء ما هو معلوم (في سياق هذه القصة القرآنية) من أن الذين أمرهم سيدنا سليمان علي الحداث هذا التنكير أو التغيير ـ هم أولئك الملأ (من الجن والإنس والطير) الذين زودهم الخالق عز وجل بطاقات خارقة، وقدرات فاعلة، وجندهم لطاعته ﷺ، والتسابق إلى تنفيذ مراده، وإنجاز الصورة المثلئ لكل ما يأمر به(٢)، والذين ما إن عُرضت عليهم قبل ذلك فكرة إحضار هذا العرش من بلاد اليمن إلى أرض فلسطين حتى قال أحدهم: ﴿ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ﴾ وقال الآخر: ﴿ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدُّ إِلَيْكَ طُرْفُكُ ﴾ [النمل: ٣٩، ٤٠].

⁽۱) انظر: الجـــامــع لأحكام القـــرآن ج(۱۹/۱۹-۱۲۱)، روح المعـــانــي ج(۱۹/۲۰۱)، الكشـــاف ج(۳/۱٤٤).

⁽٢) وهذا ما يصرح به قوله تبارك وتعالى عن بعض هذا الملأ في سياق آخر ﴿ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بإِذْنَ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذَقْهُ مِنْ عَذَابِ السُّعيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانَ كَالْجَوابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٢-١٣].

(ب) غاية التنكير،

فسيدنا سليمان عليه إنما أمر بتنكير العرش اختباراً لذكاء صاحبته، وسبراً لأغوار ما لديها من فطنة ورجاحة عقل، وهذا ما رجحه جمهور الفسرين عند تناولهم لقوله عز وجل في ختام الآية السابقة: ﴿ ... نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الّذِينَ لا يَهْتَدُونَ ﴾ ، وبديهي أن أمارات الذكاء أو دلائل الفطنة في مثل هذا الموقف إنما تتجلى عند إدراك وجه الشبه لابين الأمرين المتقاربين أو المتماثلين تمام التماثل، بل بين الأمرين المتغايرين أو المتباعدين اللذين ينفذ الذهن الثاقب -برغم هذا التغاير أو البعد -إلى حقيقة ما بينهما من تماثل، وهذا ما يؤكده عبد القاهر الجرجاني إذ يشير إلى أن فنية الصورة التمثيلية إنما تتجلى في دلالتها على حذق مبدعها وفطنته، ورؤيته الثاقبة التي أسعفته في إدراك صلات أو علاقات تماثل خفية بين الأشياء التي تبدو - في ميدان الحس الظاهر - متنافرة لا تماثل بينها ولا تواصل القادي التي الميقول:

«... ولن يبعد المدئ في ذلك، ولا يدق المرمئ إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة؛ فإن الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النوع تستغني بشبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل في إيجاب ذلك وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق الذي يلطف ويدق في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربقة، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة...»(۱).

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلاً إزاء موازنة ابن المنير السني بين صيغة التشبيه التي آثرها البيان القرآني في هذه الآية الكريمة (كأنه هو)

⁽١) السابق نفسه، وانظر: في ظلال القرآن ج(٢٤/ ١٩٩).

⁽٢) أسرار البلاغة ج(١/ ٢٧٥) بتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي.

والصيغة الأخرى البديلة التي كان يمكن أن تحل محلها (هكذا هو)، فهو يبين السر في إيثار الأولى والعدول عن الثانية، برغم مطابقة هذه الثانية للصيغة التي ورد بها السؤال على لسان سيدنا سليمان المسينة (أهكذا عرشك) فيقول:

«... إن «كأنه هو »عبارة من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين فكاد يقول: هو هو ، وتلك حال بلقيس، وأما «هكذا هو » فعبارة جازم بتغاير الأمرين، حاكم بوقوع الشبه بينهما لا غير، فلهذا عدلت إلى العبارة المذكورة في التلاوة لمطابقتها لحالها والله وأعلم (۱)».

وجلي أن ابن المنير إنما يرتكز في موازنت بين هاتين العبارتين على أساس ذلك الرأي السائد-في التفرقة بين الكاف وكأن - والذي سبق أن أشرنا إلى خطأ الاستشهاد عليه بالتشبيه في تلك الآية الكريمة، ولعلنا نستطيع القول في ضوء ما تقدم: إن عكس النتيجة التي توصل إليها في تلك الموازنة هو الصحيح، أعني أن ملكة سبأ في هذا الموقف قد كانت تدرك يقينًا أن هذا العرش الذي يمثل أمامها هو غير عرشها الذي خلفته في مملكتها، لما طرأ على هذا العرش من تنكير أو تغيير على أيدي ملإ سليمان أو جنوده من جهة، ولأنها آنذاك لم تكن تعلم -ما علمته بعد- أنها أمام مظهر من مظاهر المعجزة التي تنخرق بها القوانين وتنطوي لها أطر الزمان والمكان من جهة أخرى، فحالها حينئذ لم تكن كما يقرر ابن المنير حال من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين، بل لقد كانت على العكس من ذلك حال من يدرك شبهًا بين أمرين متباعدين، فيدفعه إحساسه بهذا البعد إلى إيثار أداة التشبيه التي من شأنها تعزيز دعوى التشابه بينهما، فشأن جملة التشبيه مع تلك الحال هو شأن جملة «الخبر الطلبي» التي ينبغي سوقها -طبقًا لملابسات المقام - مشفوعة بإحدى أدوات التوكيد.

⁽١) كتاب الانتصاف على هامش الكشاف ج(٣/ ١٤٤).

بيد أننا لو تجاوزنا نطاق تلك الآية الكريمة، وأخذنا في استقراء سائر المواضع القرآنية التي أوثر فيها التشبيه بتلك الأداة -لوجدنا ما يدعم ذلك الرأي الذي نحن بصدد ترجيحه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن التباعد -لا التقارب- بين طرفي التشبيه هو الخصيصة المشتركة السائدة في تلك المواضع، ذلك التباعد الذي يتجلئ في عدة مظاهر من أبرزها ما يلي:

(أ) تشبيه الشيء بمضاده أو بمقابله:

من ذلك مثلاً تشبيه العدو -حال ملاقاته بالحسني -بالصديق الحميم في قوله عز وجل: ﴿ وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَلِهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: ٣٤].

ومنه أيضًا تشبيه الثابت أو الموجود -عند تبدل الحال- بالمنفي أو المعدوم، كتشبيه الدعاء بعدم الدعاء في قوله سبحانه:

﴿ وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَّسَّهُ ﴾ [يونس: ١٢].

والسماع بعدم السماع في قوله سبحانه:

﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقُرًا فَبَشِرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [لقمان: ٧].

وفي قوله في وصف الأفاك الأثيم:

﴿ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُ مُسْتَكْبِراً كَأَن لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [الجاثية: ٨].

وكذا تشبيه الوجود بالعدم في قوله تبارك وتعالى عن هلاك الظالمين من قوم صالح: ﴿ وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ * كَأَن لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا ﴾ [هود: ٧٦-٦٧].

وقوله عن هلاك الكفار من قوم شعيب:

﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ * الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا ﴾ [الأعراف: ٩١- ٩٢].

وقوله عنهم في سياق آخر: ﴿ وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ. جَاثِمِينَ * كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا ﴾ [هود: ٩٤ – ٩٥].

ومثل ذلك أيضًا تشبيه طول المكث في الدنيا بأقصر مكث فيها، وذلك في قوله عز وجل في تصوير حال الكفار يوم الحشر:

﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُم ﴾ [يونس: 80]. وقوله: ﴿ أَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا ﴾ [النازعات: 23].

ولعلنا نستطيع القول في ضوء تلك النماذج: إنه إذا جاز لنا أن نمثل طرفي الصورة التشبيهية بشاطئ نهر فإن تلك الأداة التي نحن بصددها تصبح في نطاق هذا التمثيل -بما تتمايز به بنيتها من شحنة تأكيدية - بمثابة الجسر القوي الممتد الذي لا يصلح سواه للأنهار الواسعة ذوات الشواطيء المتباعدة، ويتأكد لدينا هذا القول في ضوء ما نلاحظه من أن كاف التشبيه لم ترد في القرآن الكريم في مثل تلك النماذج السابقة التي يبلغ التباعد فيها بين الطرفين -كما رأينا حد التضاد أو التقابل، بل لقد وردت على النقيض من ذلك في النماذج التي يشتد فيها التقارب بين الطرفين بصورة تجعل إثبات الشبه بينهما في غير حاجة إلى تأكيد، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تسرد في هذا المقام، وبحسبنا أن نشير على سبيل

المثال إلى مدى التقارب بين الصلصال والفخار في قوله جل شأنه:

﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالِ كَالْفَخَّارِ ﴾ (١) [الرحمن: ١٤].

وعلى هذا الأساس -فيما يبدو لي- كان إيثار الكاف (دون كأن) فيما يسمى «تشبيه المماثلة»، وهو ذلك التشبيه الذي تقع فيه تلك الأداة -غالبًا- بين طرفين من أصل اشتقاقي واحد اختلف متعلقاهما، قصدا إلى إثبات أقصى درجات التشابه بينهما، وتأكيد التساوي أو التماثل التام بين المشبه والمشبه به، وهذا ما يبدو جليًا في كثير من المواطن القرآنية ـ من بينها على سبيل التمثيل ما يلى:

- * ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٦].
 - * ﴿ وَدُّوا لَو ْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ﴾ [النساء: ٨٩].
- * ﴿ وَلا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُون ﴾ [النساء: ١٠٤].
- * ﴿ وَيُتِم نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْل... ﴾ [يوسف: ٦].
 - * ﴿ فَاصْبِرْ كُمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُل ﴾ [الأحقاف: ٣٥].
 - * ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ﴾ [المجادلة: ١٨].
- ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولا ﴾ [المزمل: ٥٠].

⁽١) فالصلصال هو الطين اليابس، والفخـار هو الطين المحروق بالنار، أي أن أحد الطِرفين هو من الآخر. انظر: الكشاف ج(٤/٥١). وانظر المادتين في: المفردات في غريب القرآن (٢٨٤–٣٧٤).

. . . إلى غير ذلك من المواضع القرآنية التي يراد في كل منها إلحاق الشيء عما يساويه أو يدانيه، الأمر الذي يجعل إلحاقه به في غير حاجة إلى تعزيز أو تأكيد.

21.10

(ب) التشبيه النادر أو المستبعد:

. أي ذلك التشبيه الذي تمثل العلاقة بين طرفيه صورة من صور الخروج على العرف أو تجاوز المألوف، وذلك لشدة تباعد هذين الطرفين واتساع الهوة الفاصلة بينهما في عالم الواقع، الأمر الذي يجعل إثبات علاقة التشابه بينهما في حاجة إلى دعم أو تأكيد.

لنقارن على سبيل المثال بين تصوير الموج في قوله سبحانه:

﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ... ﴾ [لقــمــان ٣٢] وتصوير الجبل في قوله:

﴿ وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظُنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٧١].

فعلى الرغم من وحدة المشبه به في الصورتين (ظلة – ظلل) _ فإنه قد أوثر إيقاع الشبه في أولاهما بكاف التشبيه، وإيقاعه في الثانية بـ «كأن»، وفسي تصوري أن مرد هذا التغاير –والله أعلم – هو ما نحن بصدد إثباته، نعني قرب علاقة الشبه بين الطرفين في الصورة الأولى، وبعدها أو ندرتها في الصورة الثانية؛ إذ إن الحال التي يصير فيها الموج شبيها بالظلة أو الظلل (حال الاضطراب أو الهيجان) هي إحدى المشاهد المألوفة أو المتكررة التي اعتاد الناس على رؤيتها بين الحين والحين، أما الحال التي يصير فيها الجبل كذلك (حال النتق أو الاقتلاع) فهي إحدى الحالات الغريبة أو النادرة التي لم يألفها الناس، لعدم تكرار حدوثها في عالم الواقع؛ بل لقد كانت -كما نعلم من سياق الآية الكريمة – إحدى في عالم الواقع؛ بل لقد كانت -كما نعلم من سياق الآية الكريمة – إحدى

المعجزات التي هي في حقيقتها كسر لإطار المألوف، وخرق لمسار العادة، وهذا ما عناه كثير من البلاغيين حين أدرجوا هذا التشبيه ونظائره تحت عنوان "إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة»(١).

. . ويتجلى هذا الفارق بين الأداتين بوضوح في مقام المبالغة، أي في تلك السياقات التي يكون الغرض في كل منها تعظيم المعنى وتفخيمه، والبلوغ في تصويره إلى أقصى مدى أو أبعد حد.

لنقارن ـ على سبيل المثال- بين التشبيه في قوله عز وجل في خطاب بني إسرائيل:

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِي كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ [البقرة: ٧٤].

وفي تصوير مدئ اقتراب يوم القيامة:

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ... ﴾ [النحل: ٧٧].

والتشبيه في قوله سبحانه عن بني إسرائيل:

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلي:

= أن الغرض الذي سيقت من أجله تلك الآيات الثلاث هو المبالغة في المعنى المراد بكل منها، نعني : تحجر قلوب بني إسرائيل وشدة قساوتها في آية البقرة، وقصر الحياة الدنيا وشدة اقتراب يوم القيامة في آية النحل، وحرمة النفس البشرية وفظاعة الاعتداء عليها أو إزهاقها في آية المائدة.

⁽١) انظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (٨٤)، وانظر: كتاب الصناعتين (٢٤٧).

= بينما ورد التشبيه في آيتي البقرة والنحل بالكاف (كالحجارة -كلمح) -ورد في آية المائدة -مرتين- بكأن (فكأنما).

= أن التشبيه بالكاف في الآيتين الأوليين قد ورد مشفوعًا بأداة الاستدراك أو الإضراب «أو»(١) (أو أشد قسوة - أو هو أقرب)، أما التشبيه بكأن فلم يشفع بهذا الاستدراك ليس في آية المائدة -الثالثة - فحسب، بل في أي موضع آخر من مواضع ورودها في القرآن الكريم.

في ظل تلك الملحوظات الثلاث يتأكد لنا هذا الفارق الذي نحن بصدده بين الأداتين؛ فالاستدراك على التشبيه في مقام المبالغة إنما يعني أن هذا التشبيه لم يشرف على الغاية التي يراد بلوغ المعنى إليها، أو أنه -بعبارة ابن ناقيا- قد وقف دون استيفاء المعنى (۱)، ومن ثم فإن ورود التشبيه بكأن دون استدراك في هذا المقام إنما يعكس الشحنة التأثيرية أو الطاقة التأكيدية التي تفردت بها تلك الأداة، وجعلتها أكثر ملاءمة لكشف الصلات الخفية، أو عقد وجوه الشبه البعيدة بين الأشياء ، تلك الطاقة التي تجعل منها بذاتها -دونما استدراك أو إضراب- إحدى وسائل المبالغة، أو البلوغ بالمعنى إلى أبعد حد.

ولعل هذا الفارق -والله أعلم- هو سر تأخر التشبيه بكأن عن التشبيه بالكاف عند اجتماعهما في قوله سبحانه في تشبيه شرر النار يوم القيامة:

﴿ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرِ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ ﴾ [المرسلات: ٣٢-٣٣].

إذ بالتأمل يتبين لنا أن تشبيه الشرر بالجمالات أبعد من تشبيهه بالقصر (٣)،

1777

⁽١) انظر:كتاب الأزهية في علم الحروف (١٢٧).

⁽٢) الجمان في تشبيهات القرآن (٦٧).

⁽٣) جرينا في توجيه معنى القصر والجمالات على الرأي المشهور في تفسير الآيتين الذي يتضمن القول بأن القصر هو البناء العظيم ، والجمالات جمع جمالة والجسمالة جمع جمل. انظر: معترك الآقران جرام ٢١/٢).

ذلك البعد الذي يتمثل في جانبين:

= أن علاقة الشرر بالقصر هي علاقة جماد بجماد ، وأما علاقته بالجمالات فهي عـــلاقة جماد بحــيوان؛ فالبون بين الطرفين -إذن- في حـــال التشبيــه الثاني أبعد.

= أن وجه الشبه في التشبيه الثاني يتضمن تفصيلاً لا يتضمنه في التشبيه الأول؛ فإذا كان ذلك الوجه في حال مشابهة الشرر للقصر هو الحجم فحسب، فإنه في حال مشابهته للجمالات يتضمن مع الحجم اللون والحركة، وقد ذكر البلاغيون أن وجه الشبه كلما كان أكثر تركيبًا أو تفصيلاً كان التشبيه أبلغ أو أبعد(۱).

(ج) التشبيه بفير المحسوس:

حينما يكون المشبه به مما لا يدرك بإحدى الحواس فإن علاقته بالمشبه تتسم -ضرورة - بقدر متفاوت من البعد أو الخفاء لا نحس بمثله عند تشبيه المحسوس بالمحسوس، ومن ثم فإن إثبات هذه العلاقة يستدعي تلك الأداة التي نحن بصددها، والتي تستطيع بطاقتها التأكيدية تقريب البعيد، أو إدناء المتوهم، وعقد صلة الشبه بين المرئي أو المحسوس وغير المرئى أو المتخيّل.

لعل ذلك -والله أعلم- هو سر المغايرة من حيث أداة التشبيه بين قوله عز وجل في تشبيه غلمان أهل الجنة (بالفعل الدال على التشبيه «جسب»):

﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانَ مُ خَلَدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤلُؤًا مَّنثُورًا ﴾ [الإنسان: ١٩].

وقوله في التشبيه ذاته في موطن آخر (بأداة التشبيه «كأن»):

(١) انظر: الإيضاح (٢٥٩)، شروح التلخيص ج(٣/ ٤٥٥).

﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُو ۗ مَّكْنُونٌ ﴾ [الطور: ٢٤].

فالمشبه به في كلتا الآيتين هو اللؤلؤ؛ ووجه الشبه فيهما هو الصفاء أو النقاء، غير أن هناك فارقًا بين التشبيهين هو – فيما نحس- سبب هذه المغايرة بين أداتي التشبيه، وتجليه لهذا الفارق نود أن نلاحظ ما يلي:

۱ - بينما وصف اللؤلؤ في التشبيه الأول بكونه (منثورًا) وصف في التشبيه الثانى بأنه «مكنون».

٢- بينما ورد التشبيه الأول مشروطًا بفعل الرؤية (إذا رأيتهم...) ورد
 التشبيه الثاني بدون هذا الشرط.

- ٣- بينما وردت كلمة (غلمان) في آية الإنسان مجردة من أي ردف أو وصف _ وردت في آية الطور متبوعة بالجار والمجرور (لهم)، الأمر الذي يدل صراحة على أن الإخبار في تلك الآية هو عسن صورة من صور النعيم يختص بالتنعم بها هؤلاء الذين سيقت للإخبار عنهم.

.. لعلنا في ضوء تلك الملحوظات الثلاث نستطيع القول: إن سر المغايرة بين أداتي التشبيه في هذين التشبيهين هو اختلاف المشبه به في كل منهما عن الآخر؛ فاللؤلؤ المراد في آية الطور ليس هو اللؤلؤ المرئي الذي يبدو منثورًا أمام الأعين كما هو في آية الإنسان، وإنما هو اللؤلؤ المكنون، أي المستور أو المحتجب في أصدافه (۱)؛ إذ الكن كما تقول اللغة هو ما يستر به الشيء ؛ يقال كنته كنا أي

⁽۱) ذكر المفسرون أن المراد باللؤلؤ المكنون هو الذي لا يزال محتجبًا في أصدافه، وذكروا في بيان سر التشبيه أنه في تلك الحال يكون في أقصى درجات صفائه، انظر: الكشاف ج(٤/٣٥)، ويرئ البيروني أن اللؤلؤ المكنون هو ما يكون في عمق ؛ إذ إن الصدف كلما كان في موضع أعمق كان ما يناله من وهج الشمس أقل، ومن ثم يجود حبه ويكثر ماؤه. انظر: تتمة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر/ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٤). وسواء أكان المراد باللؤلؤ المكنون المخبوء في الصدف=

سترته، والشيء المكنون هو المستور ببيت أو ثوب أو غير ذلك من الأجسام، والكنان: الغطاء الذي يكن فيه الشيء، والجمع أكنة نحو غطاء وأغطية (۱) ومؤدي ذلك أن صفاء بشرة هؤلاء الغلمان المشبهين باللؤلؤ في آية الطور لا يراه أو يدركه إدراكًا بصريًا إلا المتقون الذين نزلت الآية في سياق الإخبار عن صور نعيمهم في الجنة، أما من عداهم فإنهم لا يستطيعون إدراك هذا الصفاء (كما هو الشأن في صفاء اللؤلؤ المكنون) إلا عن طريق التخيل، وهذا فيما نحسب -والله أعلم- هو سر إيثار كأن في عقد هذا التشبيه (۱).

ومثل هذا التشبيه الأخير قوله عز وجل في وصف الحور العين: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴾ [الصافات: ٤٨ – ٤٩].

. لقد توقف الطوفي إزاء هذا التشبيه كي يجيب عن تساؤل ثار بصدده مؤداه: إن الحور أشد بياضًا أو إشراقًا من البيض، فكيف يشبه الكامل بالناقص، أو الأقوى بالأضعف؟، ثم يقول في الإجابة عن هذا التساؤل أو في رفع ما يثيره من وهم: إن هذا التشبيه «هو تشبيه غير المعهود لنا بالمعهود ، والخفي عنا بالظاهر لنا، فالبيض من حيث المعهودية والظهور لنا أكمل من الحور ؛ إذ أدراكنا لهن بالوهم والتخيل ، وإدراكنا للبيض بالحس والمشاهدة، وهو أقوى (٣)».

أو الكائن في عمق البحر فإنه في الحالين -وهذا ما يعنينا الآن- يكون غير مرئي، أي أن التشبيه به هو
 من قبيل التشبيه بغير المحسوس.

⁽١) انظر: لسان العرب (مادة: ك. ن. ن)، والمفردات(٤٤٢).

⁽٢) لقد ورد تشبيه الحور العين باللؤلؤ المكنون بغير تلك الأداة في قوله سبحانه: ﴿ وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُون ﴾ [الواقعة ٢٢-٢٣]. غير أن هذا الموطن لا ينفي ما نحن بصدد إثباته ، بل لعله يدعمه؛ فأداة التشبيه هنا ليست الكاف وحدها، بل هي الكاف وأمثال (جمع مثل) ، ومغزى ذلك أن تأكيد التشبيه باجتماع هاتين الأداتين في هذا السياق _ هو ما تنهض كأن (وحدها) فيما ترد فيه من سياقات.

⁽٣) الإكسير في علم التفسير (١٣٣).

والواقع أننا لا نطمئن إلى توجيه الطوفي لمعنى التشبيه في الآية الكريمة؛ فالمشبه به في الآية الكريمة ليس هو البيض فحسب، وإنما هو البيض المكنون، ومغزي ذلك إن إدراكنا له لا يتأتى بالحس والمشاهدة بل -على عكس ما يقرره الطوفي -بالوهم أو بالتخيل، وبالتالي فإن وجه الشبه بين الحور العين والبيض ليس مجرد البياض أو صفاء اللون، وإنما هو البياض المتخفي أو خيفاء الصفاء، وبهذا تبرز الملاءمة الدقيقة بين طرفي التشبيه ؛ نعني بين الجمال المتخفي في أعين الحور العين بسبب قصر الطرف، والسياض أو الصفاء الذي يتمتع بيض النعام المور العين بسبب قصر الطرف، والبياض أو الصفاء الذي يتمتع بيض النعام بأقصى درجاته ما دام مكنونًا في الأداحي. .

يقول ابن ناقيا البغدادي في تلك الملاءمة:

"وصف أهل الجنة بأنهن قاصرات الطرف مع حسن العيون لا من شين يمنعهن من طموح النظر، وإنما ذلك للعفة والخفر، ثم شبههن بالبيض المكنون تأكيدًا للصفة بالتشبيه، فأخبر بذلك أنهن في ستر وكن عن التبرج، وجعل وصف البيض دالا على هذه الحال من وضعهن، وهذا الكلام غاية في مناسبة الوصف ومطابقته، وبلاغة معنى التشبيه وموافقته (۱)».

ويقترب من هذا الرأي الذي ذكره ابن ناقيا في توجيه معنى التشبيه، وبيان وجه الملاءمة بين طرفيه في الآية الكريمة ما ذكره بعض علماء السلف (ذاهبًا إلى أن المراد بالبيض اللؤلؤ) من أن فيها تشبيهًا لمقل الأعين التي تستر خلف أجفانها لدى هؤلاء الحور (بسبب انكسار الطرف) _ باللآلي التي يشتد بياضها وصفاؤها مادامت مخبوءة أو مكنونة في الأصداف(٢).

⁽١) الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٤).

⁽٢) انظر: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر(١١٩).

ويندرج تحت هذا النوع الذي نحن بصدده من التشبيه كل من التشبيهين: «الخيالي» و «الوهمي» بحسب إصطلاح البلاغين؛ فالتشبيه الخيالي عندهم هو: «ما يكون فيه المشبه به مركبًا من جزئيات أو عناصر يدرك كل منها -مستقلاً بإحدى الحواس، ولكن هيئتها التركيبية لا توجد في عالم الواقع، ومن ثم فإنها لا تدرك إلا بالخيال»، أما التشبيه الوهمي فهو بحسب تعريفهم له: «ما لم يكن فيه المشبه به (ولا العناصر التي يتألف منها) مدركًا بالحواس، لكنه لو أدرك لم يدرك إلا بها»(۱).

نقول: إن كلا من هذين التشبيهين - رغم تفرقة البلاغيين بينهما - يندرج تحت ما أسميناه التشبيه بغير المحسوس: أما الوهمي فظاهر، وأما الخيالي فلأن الغسرض المقصود منه لا يتعلق بجزيئات المشبه به (التي يمكن إدراك كل منها بالحس)، وإنما يتعلق بالصورة أو الهيئة التركيبية المؤلفة منها، ففي قوله عز وجل على سبيل المثال: ﴿ وَمَن يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ فَتَخْطَفُهُ الطّيرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرّبِحُ فِي مَكَانٍ سَحِيق ﴾ (الحج: ٣١).

نجد أن كلا من الرجل (الذي يخر)، والسماء، والطير، والمكان السحيق مما يدرك بحاسة البصر، كما أن الريح مما يدرك بحاسة اللمس، ولكن يبقى بعد ذلك أن الغرض الذي انعقد من أجله هذا التشبيه لا يتعلق بأحد هذه العناصر أو الجزيئات (التي يتألف منها المشبه به) على حدة، وإنما يتعلق بصورتها التركيبية التي لا تدرك إلا بالخيال لعدم تحققها في عالم الواقع. وغرض الشاعر القائل:

وكأن محمر الشقيق إذا تصوب أو تصعد أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد(٢)

⁽١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣١٤–٣١٦).

⁽٢) البيتان من أشهر شـواهد التشبيه الخيالي لدى كثير من البلاغـيين، انظر: السابق نفسه، الإيضاح في علوم البلاغة (١٢٤).

إنما هو إقامة علاقة تشابه بين شقائق النعمان وتلك الهيئة الحاصلة من تركيب عناصر المشبه به (أعلام - ياقوت - رماح - زبرجد) تلك العناصر التي لا توجد على هذا النحو التركيبي إلا في الخيال: خيال الشاعر أو المتلقي.

.. والأمر الذي يعنينا في هذا المقام هو أن كلا من هذين التشبيهين قد ورد في البيان القرآني بتلك الأداة التي نحن بصددها «كأن»، ولا يتسع المقام هنا لإيراد كثير من الأمثلة أو الشواهد، وسنكتفي فحسب بالوقوف إزاء بعض التشبيهات التي اختلفت الآراء حول نسبتها إلى التشبيه الحقيقي أو إلى أحد هذين التشبيهين، كي نوضح بجلاء أن ما يترجح القول بنسبته إلى أحدهما من تلك التشبيهات هو ما أوثرت فيه تلك الأداة من جهة، وكانت الصورة فيه غير مدركة بالحواس من جهة أخرى... فلنتأمل:

أولا: قوله عزوجل في شجرة الزقوم:

﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ [الصافات: ٢٤-٦٥].

لقد اختلف المفسرون والبلاغيون حول فهم طبيعة الصورة في هذا التشبيه على رأيين:

الأول: أنها من قبيل التشبيه بغير المحسوس؛ فهي إما من التشبيه الوهمي؛ لأننا لا نرى الشياطين فيضلا عن أن نرى رءوسها، وهذا ما ذهب إليه أكثر القائلين بهذا الرأى ، أو من التشبيه الخيالي؛ لأن الجن يُرون ، فكل من الرءوس والشياطين يدرك بالحس، أما الممتنع فالمركب الإضافي منهما «رءوس الشياطين»(١).

⁽١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣١٤) وما بعدها ، الكشاف ج(٣/ ٣٠٢).



الثاني: أنها من قبيل التشبيه بالمحسوس، وقد اختلف أصحاب هذا الرأى في تحديد المراد بالشياطين أو برءوسها:

= فلقد قيل : الشياطين جمع شيطان، والشيطان : حية عرفاء لها صورة قبيحة المنظر.

= وقيل أيضا: المراد برءوس الشياطين: ثمر شجر يقال له «الأستن»، خشن منتن مر منكر الصورة.

= وقال ابن عباس: كان لأهل مكة جبال قبيحة المنظر، كانوا يسمونها رءوس الشياطين، لقبحها إذا نظروا إليها، فشبه لهم ثمر الزقوم في المنظر بتلك الجبال(١٠).

وجلى أن الرأي الأول الذي تبناه كثير من البلاغين والمفسرين (والذي يدعم ما نحن بصدد تأكيده من ملاءمة. كأن «للتشبيه بغير المحسوس) هو الأرجح، وذلك للأسباب التالية:

* أن المعنى الذي جرئ عليه هذا الرأي في فهم لفظة الشيطان _ هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن فور سماعها، الأمر الذي يرجح كونه المعنى المراد بها في ذلك الذكر الحكيم الذي ما نزل إلا بيانًا للناس.

* أن هذا المعنى هو الأكثر ملاءمة لمقام التخويف أو التفزيع الذي وردت في سياقه الآية الكريمة؛ فسما نظن أن صورة الحية، أو الثمار الكريهة، أو الجبال القبيحة المنظر بالغة ما تبلغه صورة الشيطان في التخويف من شجرة الزقوم، تلك الشجرة التي شبهت في سياق آخر بأنها ﴿كَالْمُهُلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَعَلَي الْحَمِيمِ ﴾ اللهجرة التي شبهت في سياق آخر بأنها ﴿كَالْمُهُلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَعَلَي الْحَمِيمِ ﴾ [الدخان: ٥٥ - ٤٦]!!

⁽١) السابق نفسه، وانظر: الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٨).

* أن الإحساس بالخوف من الحية، أو بالكراهية والنفور من ثمار الأستن، أو من بعض جبال مكة _ إنما هو إحساس خاص مقصور على من رأى هذه الأشياء أو احتك بها احتكاكًا مباشرًا، أما الإحساس بالخوف أو الفزع من الشياطين فهو إحساس عام لدى كل البشر، لأن صورتها المتخيَّلة المستقرة في النفوس قد ارتبطت لدى الناس جميعهم بمعاني البشاعة والقبح والفظاعة ، ومن ثم كانت تلك الصورة كفيلة – في نطاق الآية الكريمة – بتوضيح قبح شجرة الزقوم، وإثارة مشاعر الخوف والفزع من ثمارها لدى بني الإنسان في أي زمان أو مكان.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة قد كانت مدار الجواب الذي أجاب به أصحاب الرأي الأول عن تساؤل مؤداه: كيف يشبه الله عز وجل طلع هذه الشجرة برءوس الشياطين على سبيل التخويف والوعيد، والعرب لم يروا الشياطين حتى يخيفهم طلع شجرة الزقوم برءوسها؟

يقول الجاحظ في إجابته عن هذا التساؤل(١):-

«لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشيطان واستسماجه وكراهيته - وأجرئ على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك - رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتفزيع، إلى ما قد جعله في طباع الأولين والآخرين، وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم».

. . .

ثانيًا: قوله تبارك وتعالى في تصوير حال أكلة الربا يوم القيامة:

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ . . . ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

⁽۱) الحيوان ج(٤/ ٣٩-٤)، وانظر : معجم الأدباء ج(١٥٨/١٩-١٥٩).

وقوله في تصوير حال المرتد إلى الكفر بعد الإيمان: -

﴿ قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنفَعُنَا وَلا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي سْتَهْوَتُهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا ﴾ [الأنعام: ٧١].

لقد اختلف المفسرون في كون هذين التشبيهين (اللذين أوثرت فيها الكاف) من التشبيه الخيالي أو الحقيقي؛ وذلك تبعًا لاختلاف النظرة إلى تخبط الشيطان للإنسان أو استهوائه له، أو تأثيره بوجه عام في طاقاته النفسيه وقدراته الجسدية أو العقلية، أهذه كلها أمور تحدث على حقائقها في عالم الواقع؟ أم أنها مجرد ظواهر متوهمة أو مزعومة لا وجود لها إلا في تخيّلات بعض البشر؟

لقد رجح المعتزلة وبعض المفسرين هذا الاحتمال الأخير، وهذا ما يبدو جليًا في قول الزمخشري عند تفسيره لأولى الآيتين: -

"وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يـزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع، والخبط: الضـرب على غير استواء كخبط العشـواء، فورد على ما كانوا يعتقدون، والمس: الجنون ورجل ممسـوس، وهذا أيضًا من زعماتهم، وأن الجني يمسه فـيختلط عـقله، وكذلك جن الرجل مـعناه ضربته الجن، ورأيـتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات(۱)».

أما أهل السنة فقد تبنوا الرأي الآخير في تفسير هذين التشبيهين؛ فهم لا ينكرون أن العرب قد تزيدوا في إخبارهم عن عالم الشياطين، ونسبوا إليه غير قليل من الخرافات والأساطير، غير أنهم في الوقت نفسه يعتقدون أن لهذا العالم تأثيراته الحقيقية الملموسة على بني الإنسان، والتي لا سبيل إلى إنكارها أو المراء فيها بحال.

⁽۱) الكشاف ج(١/ ١٦٥)، انظر: ج(١/ ٢٢)، وكذا تفسير المنار ج(٧/ ٥٢٧).

ولا يتسع المقام هنا لمتابعة تفاصيل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذا الصدد، وبحسبنا أن نورد ما ذكره ابن المنيّر السني في تعقيبه على رأي الزمخشري السابق، فهو يقول: –

"وهذا القول من تخبط الشيطان بالقدرية (المعتزلة) في زعماتهم المردودة بقواطع الشرع فقد ورد: "ما من مولود يولد إلا يمسه الشيطان فيستهل صارخًا، إلا مريم وابنها لقول أمها: "إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم"، وقوله على التقطوا صبيانكم أول العشاء فإنه وقت انتشار الشياطين. . . "، واعتقاد السلف وأهل السنة أن هذه أمور على حقائقها، واقعة كما أخبر الشرع عنها، وإنما القدرية خصماء العلانية، فلا جرم أنهم ينكرون كثيرًا مما يزعمونه مخالفًا لقواعدهم، من ذلك السحر وخبطة الشياطين، ومعظم أحوال الجن. . . "(۱).

والواقع أن هذا الرأي الذي ارتضاه أهل السنة وجرئ عليه غير قليل من المفسرين (والذي يؤيد الفارق الذي نحن بصدد إثباته بين أداتي التشبيه) هو الرأي الراجح، ليس فقط للأحاديث الصحيحة الكثيرة التي تؤيده والتي أورد بعضها ابن المنير في نصه السابق، بل كذلك لأنه لو لم يكن لتلك الظواهر وجود حقيقي، وكانت مجرد أوهام أو تخيلات في أذهان العرب في العصر الجاهلي حلا بني عليها التشبيه في ذلك الكتاب الخالد الذي نزل تبيانًا لكل شيء ، وبيانًا لكل بني الإنسان في أي زمان أو مكان (٢).

(۱) كتاب الانتصاف فيمــا تضمنه الكشاف من الاعتزل، على هامش الكشاف ج(١/ ١٦٤–١٦٥، ١٨٦) وانظر: ج(٢/ ٢٢)، وكذا روح المعاني ج(٧/ ١٨٩)، محاسن التأويل ج(٥/ ٢٣٦).

 ⁽۲) انظر بقية هذه الأحاديث في: السابق نفسه، وكذا كتاب صحيح البخاري ـ باب الالتفات في الصلاة،
 والجامع لأحكام القرآن ج(٢/ ٢٦٢).

ثالثًا: وأخيرًا: قوله عزوجل في تشبيه عصا موسى عليه:

﴿ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلَىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ لا تَخَفْ إِنِي لا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُون ﴾ [النمل: ١٠].

وهو تشبيه تكرر في قوله سبحانه في سورة أخرى:

﴿ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلَىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمنينَ ﴾ [القصص: ٣١].

لقد ذهب كثير من المفسرين (۱) إلى أن المراد بلفظة الجان (المشبه به) في الآيتين هو ضرب من الحيات الصغيرة الخفيفة السريعة الحركة، ويبدو أن السبب في ذيوع هذا التفسير هو أنه – فيما يبدو لأول وهلة – يحقق التوافق أو التقارب الدلالي بين حال العصا في الآيتين السابقتين، وحالها في قوله تبارك وتعالى في سياق آخر:

﴿ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴾ [طه: ٢٠].

وفي قوله:

﴿ فَٱلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِي تُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٠٧، الشعراء: ٣٢].

ولقد كان من الطبيعي في ظل ذيوع هذا التفسير أن يثور تساؤل مؤداه: إن الثعبان هو الحية العظيمة الخلقة، والجان الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان والقصة واحدة؟! وكيف يجوز أن تكون العصا في حالة واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات، وبصفة ما صغر منها(٢) ؟!

⁽۱) انظر: الكشاف ج(۳/ ١٦٥)، التفسير الكبير ج(٢٤/ ١٨٤ - ٢٤٦)، تفسير البيضاوي ج(١١٣/٤، ١١٣/٠)، تفسير أبي السعود ج(٦/ ٢٧٤)، ج(٧/ ١٢).

⁽٢) انظر: أمالي المرتضى ج(٦/ ٢٥).

وقد تعددت مسحاولات الإجابة عن هذا التسساؤل، ومن أبرز هذه المحاولات:

= أنه تعالى إنما شبهها بالثعبان لعظم خلقها وكبر جسمها وهول منظرها، وشبهها بالجان لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع أنها في جسم الثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته(۱).

= أنها كانت في أول انقلابها تنقلب حية صغيرة صفراء دقيقة، ثم تتورم ويتزايد جرمها حتى تصير ثعبانًا ، فأريد بالجان أول حالها، وبالشعبان مآلها...»(٢).

= وصف الله العصا بشلاثة أوصاف: بالحية والجان والثعبان، لأنها كانت كالحية لعدوها، وكالثعبان لابتلاعها، وكالجان لتحركها(٣).

= قوله سبحانه: «كأنها جان» صريح في أنه تعالى شبهها بالجان، ولم يقل إنها في نفسها جان، فلا يكون هذا مناقضًا لكونها ثعبانًا، بل شبهها بالجان من حيث المقدار(1).

والواقع أن مسلك المفسرين في هذا المقام يحتاج برمته إلى مراجعة ومعاودة نظر؛ إذ بتأمل السياقات التي تنوعت فيها أحوال عصا موسي عليه تتجلى لنا هاتان الملحوظتان اللتان تنفيان على نحو حاسم ذلك التعارض المتوهم الذي اجهد المفسرون أنفسهم في محاولات نفيه:

⁽١) انظر: السابق (٢٦).

⁽٢) مسائل الرازي وأجوبتها (٢١٩-٢٢).

⁽٣) انظر: حياة الحيوان الكبرئ ج(١/ ٢٦١).

⁽١) التفسير الكبير ج(٢٤/٢٤).

الملحوظة الأولى: أن المقام الذي شبهت فيه العصا بالجان في آيتي (النمل والقصص) غير المقام الذي أخبرفيه عن صيرورتها ثعبانًا (في آيتي الأعراف والشعراء) وتلك الملحوظة هي ما يقررها الشريف الموتضي بقوله:

«. . بل الحالان مختلفتان؛ فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة، وقبل مصير موسي علي إلى فرعون، والحال التي صارت العصا فيها ثعبانًا كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة . . وإذا اختلفت القصتان فلا مسألة (۱)» .

ويدعم هذه الملحوظة أن موسي عَلَيْكُلِم عند صيرورة عصاه ثعبانًا لم يكن وحده بل كان معه أخوه هارون، وكانا في مواجهة فرعون وملئه، أما عند تشبيه عصاه بالجان فإن الأدلة تتظاهر على أنه كان بمفرده، فمن ذلك:

* بدء السياق في سورتي النمل والقصص بالإخبار عن ترك موسى عَلَيْكِم أهله والذهاب وحده لاستجلاء حقيقة النار التي تراءت له من بعيد: ﴿ إِذْ قَسالَ مُوسَىٰ لاَهْلِهِ إِنِي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرِ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ مُوسَىٰ لاَهْلِهِ إِنِي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوةً مِنَ النَّارِ الني آنِسُتُ نَارًا لَعَلِي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوةً مِنَ النَّارِ الني آنَسْتُ نَارًا لَعَلِي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوةً مِنَ النَّارِ لَعَلَى آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوةً مِنَ النَّارِ لَعَلَى مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوةً مِنَ النَّارِ لَعَلَى مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوهَ مِنَ النَّارِ لَعَلَى مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوهَ مِنَ النَّارِ لَعَلَى مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوهَ مِنَ النَّارِ لَعَلَى اللهِ مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوهَ مِنَ النَّارِ لَعَلَى اللهِ مَنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدُوهَ مِنَ النَّارِ لَعَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ ال

* بينما توجه التكليف بإبلاغ الرسالة إلى موسى وهارون في سورة طه بينما توجه التكليف بإبلاغ الرسالة إلى موسى وهارون في سورة طه والم الله على الله الله فرعون إنه طه في الله في في الله في اله في الله في

⁽٢) أمالي المرتضى ج(١/ ٢٥).

يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تَسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ [النمل: ١٢]. ﴿ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ [القصص: ٣٦].

* أن موسى عَلَيَكِم قد طلب من ربه في أحد هذين السياقين أن يرسل معه أخاه هارون، الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن معه في هذا الموقف، وقد وعده سبحانه بتلبية مطلبه ﴿ وَأَخِي هَرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدّقُنِي إِنِي أَخَافُ أَن يُكَذّبُونِ * قَالَ سَنَشُدُ عَضُدَكَ بِأَخِيك ﴾ [القصص ٣٤: ٣٥].

* بينما ورد الإخبار عن خوف موسى وهارون - من بطش فرعون وملئه في سياق سورة طه: ﴿ قَالَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ * قَالَ لا تَخَافًا إِنَّنِي في سياق سورة طه: ﴿ قَالا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ * قَالَ لا تَخَافًا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه٥٤: ٦٤] - ورد الإخبار عن هذا الخوف في أحد هذين السياقين على لسان موسى عَلَيْتِهِ وحده: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن السياقين على لسان موسى عَلَيْتِهِ وحده: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴾ [القصص: ٣٣].

ثمة -إذن- مباينة أو إختلاف جوهري بين الموقف المحكي في سورتي النمل والقصص والموقف المحكي في سورة الأعراف وطه والشعراء، الأمر الذي يعزز القول بأن التساؤل حول وجه اختلاف حال العصا في تلك السياقات هو تساؤل قائم على غير أساس.

الملحوظة الثانية: أن لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص لا تعني ضربًا من الحيات كما ررّد هؤلاء المفسرون، وإنما تعني -والله أعلم- أحد الجن^(۱)، وأن

⁽١) تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من علماء السلف من ذهب إلى أن لفظة «جان» في الآيتين يسراد بها أحد الجن، غير أنه تصور أن الموقف الذي وردت فيه هو بعينه الموقف الذي وردت فيه لفظة «ثعبان» =

المعنى المراد في الآيتين هو أن الصور المهولة المفرعة للجني في نفس موسى عَلَيْكُلُمُ وَ لَمُ حَيْنُ رَاعِهُ الهُولُةُ اللهُ وَمَن ثُم حَيْنُ رَاعِهُ الهُولُةُ اللهُ وَ مَن ثُم حَيْنُ رَاعِهُ الهُولُةُ اللهُ وَتَمْ حَيْنُ الأَرْضُ وَلَىٰ مَدْبِرًا وَلَمْ يَعْقَبْ لَهُ وَلَعْلَ مَمَا يَرْجَحَ تَفْسِيرُ اللَّفْظَةُ بَهْذَا المُعْنَىٰ مَا يَلِي:

* أن هذا المعنى هو أحد معنيين تحتملهما وتتوارد عليهما لفظة «جان» في اللغة؛ ففي مادة تلك اللفظة تقول المعاجم: «الجان أو الجن خلق من نار ثم خلق منه نسله، والجان: ضرب من الحيات أكحل العينين يضرب إلى الصفرة لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس(۱)»، فإذا كان المعنى الأول لا يثير شبهة التناقض التي آثارها المعنى الثاني كما رأينا منذ قليل، وكان في الوقت نفسه -كما سنرى الآن-هو الأكثر ملاءمة لطبيعة السياق في الآيتين الكريمتين فلاا شك أن حمل اللفظة عليه فيهما يكون هو الأولى.

* أن هذا المعنى هو ما يلائم ذلك الفزع السرهيب الذي سيطر على موسى على الله في هذا الموقف، والذي جعله يلوذ بالفرار دون أن يعقب، فلقد كان عليه كما صوره البيان القرآني ذا بأس وقوة، وبسالة وبطش، ومن ثم يبدو من غير المعقول أن يكون فراره في هذا الموقف راجعًا إلى أن عصاه قد صارت أشبه بحية أو حُييَّة صغيرة، من ذلك النوع الذي ذكرت المعاجم أنه «لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس»!!.

* بينما وردت لـفظة «جان» في آيتي النمل والقـصص مطلقة من أي قـيد

⁼ ومن منطلق هذا التصور حاول التموفيق بينهما قائلاً: ﴿ . . . فكأنه تعالى خبر بأن العمصا صارت ثعبانًا في الخلقة لعظم الجسم، وكمانت مع ذلك كأحمد الجن في هول المنظر وإفزاعها لمن شاهدها -انظر السابق (٢٦).

⁽١) انظر مادة الكلمة في لسان العرب، تهذيب اللغة، القاموس المحيط.

-وردت لفظة "ثعبان" في آيتي الأعراف والشعراء مقيدة بالوصف "مبين" ، ولعل السر في إضافة هذا الوصف -والله أعلم- هو إبراز الفارق بين حالي موسى عليه في الموقف الثاني كان يدرك يقينًا أنه أمام ثعبان حقيقي (1) أو على حد تعبير الزمخشري "ظاهر أمره لا يشك في أنه ثعبان ") ومن ثم ظل ثابتًا رابط الجأش في هذا الموقف ، أما في الموقف الأول فإنه لم يكن على هذا النحو من التيقن أو وضوح الرؤية ، وإنما رأى شيئًا ما يتموج على الأرض ، خيل له آنذاك أنه جان ، ومن ثم كان فزعه وتوليه هاربًا حتى أمّنه الله عز وجل .

* لقد رجحنا -منذ قليل- الرأي القائل بأن الموقف الذي شبهت فيه عصا موسى عليه بالجان قد كان في ابتداء نبوته أو عند تكليفه بالرسالة، أما الموقف الذي صارت فيه تلك العصا ثعبانًا فقد كان في مواجهة فرعون وملئه وسحرته، وهنا نضيف أنه في ظلال هذا الرأي تتجلئ الحكمة الإلهية «والله أعلم» في هذا التشابه بين الموقفين، فكأنه قد أراد من هذا التشابه أن يكون الموقف الأول بمثابة تدريب عملي تتهيأ به نفس موسئ عليه لأداء الرسالة، وتتقوئ على مواجهة ما سوف يقابلها من صعاب ومآزق، ولما كان السحر هو أبرز ما برع فيه قوم فرعون، وكان بالتالي أكبر العقبات التي ستواجه موسئ عليه ، والسحر في خيقته هو صور من التخيلات والحدع التي يستعان على تحقيق أكثرها بعالم الجن أو الشياطين -لما كان الأمر كذلك شاءت إرادة الخالق سبحانه أن يتشابه الموقفان اللذان كلف موسئ عليه فيهما بإلقاء عصاه، أعني أنه سبحانه للطفه بنبيه موسئ شاء أن تقفز إلى مخيلته صورة أحد الجن، وتتمثل له في عصاه عند إلقائها أول

 ⁽١) ولهذا -والله أعلم- جاء التعبير عن صيرورة العصا ثعبانًا في آيتي الأعراف والشعراء بطريق التعبير
 الحقيقي لا بطريق التشبيه كما هو الشأن في آيتي النمل والقصص.

⁽۲) الكشاف ج(۲/ ۸۰).

مرة، حتى إذا ما استشعر الأمان بتأمينه له عز وجل بعد فزع -كان هذا الذي تخيله في الموقف الأول بمثابة تهنيئة أو عدة نفسية، يتزود بها عند مجابهة تخييلات سحرة فرعون وشعبذاتهم في الموقف الثاني.

لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص -إذن - لا يراد بها إحدى الحيات بل يراد بها أحد الجن، ومغزي ذلك أن التشبيه في هاتين الآيتين هو من قبيل التشبيه بغير المحسوس، وإذا كان هذا التشبيه في الآيتين قد أوثرت فيه «كأن» فإن ذلك يعزز النتيجة التي توفرت صفحات هذا البحث على إثباتها من أن وظيفة تلك الأداة ليست -كما تردد كثيراً أيهي إيقاع التشبيه بين الطرفين اللذين يتقاربان حتى يشكك السامع نفسه في التغاير بينهما، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الطرفين اللذين يشتد التباعد بينهما، وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر ؛ إذ هي الأقدر - بما تتميز به بنيتهما من شحنة تأكيدية خاصة منهما والآخر ؛ إذ هي الأقدر - بما تتميز به بنيتهما من شحنة تأكيدية خاصة المشاهد.

﴿ الَّرَ كِتَابٌ أُحْكِمَتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتُ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١].





يمثل التنويع بين أوصاف الماء في القرآن الكريم صورة من صور التنويع الأسلوبي التي حفلت بها مواطن ذكر تلك النعمة - أو التذكير بها - في بيانه الخالد، ذلك التنويع الذي لا يتسنى تفسيره أو استكناه أسراره في أي صورة من الصور إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق - ويتفرد به - من ملابسات وقرائن.

لقد وردت لفظة "الماء" في هذا البيان القرآني في ثلاثة وستين موضعًا، جاءت مردوفة أو متبوعة بالوصف في خمسة عشر موضعًا منها، تضمنت أربعة عشر وصفًا (لتكرار أحدها في موضعين)(۱) – وقبل أن نحاول استجلاء دور السياق في إيثار كل منها – دون سواه – في موضعه نود أن نسجل تلك الملحوظات المنهجية الثلاث التي تضبط مسار هذا البحث، وتحدد مجال حركته:

أولاً: أننا قد ارتكزنا في تحديد أوصاف الماء على أساسين: أولهما: هو تعلق الوصف بصريح لفظ الماء،، وبذلك أخرجنا السياقات التي عُبر فيها عن الماء بألفاظ أخرى مثل: السماء - الغيث - الرزق... الخ.

أما الآخر: فهو كون الوصف مفردًا، أي أننا - بتعبير آخر- قد حصرنا دائرة هذا البحث فيما تعلق الاختيار الأسلوبي فيه بالدرجة الأولى بالمادة المعجمية للوصف، وبذلك أخرجنا ما سوى الأوصاف المفردة: كالوصف باسم الموصول، كما في قوله عز وجل: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الّذِي تَشْرَبُونَ ﴾ [الواقعة: ٦٨]، أو الوصف بالجملة، كما في قوله سبحانه: ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّشَلَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبُحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

⁽۱) هو وصفه بأنه (مـهين)، وذلك في قـوله عز وجل: " ثم جـعل نسله من ســلالة من ماء مــهين" السجدة/ ٨، وقوله: " ألم نخلقكم من ماء مهين!. المرسلات: ٢٠.

شَيْءٍ مُّقْتَدرًا ﴾ [الكهف: ٤٥] ، أو بشبه الجملة، كما في قوله: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٨]. . الخ.

ثانياً : أن الكشف عن وجه التلاؤم السياقي بين كل وصف من أوصاف الماء وخصوصية موقعه في البيان القرآني (وهو ما سيحاوله بعون الله هذا البحث المتواضع) لا يقتضي في كثير من الأحيان مجرد تأمل الآية أو الآيات التي ورد فيها هذا الوصف أو ذاك فحسب؛ فإذا كنا نقول: إن السياق يشمل جانبي المقال والمقام، أو يتضمن سياق النص وسياق الموقف () - فإننا ينبغي ألا نغفل أن مداه ولي جانبيه ـ السياق يتسع مع هذا البيان القرآني المعجز اتساعًا يوجب على الدارس المتأمل كثيرًا من التأني وتوسيع أفق الرؤية؛ وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن هذا البيان الخياد على طوله، وتعدد سوره، وتنوع أغراضه ـ هو نص لغوي متآزر العناصر متلاحم الأجزاء () ، وفي ضوء ما هو معلوم كذلك من أن سبب النزول، أو الملابسات المقامية (الزمانية والمكانية) له ـ لا تكفي في حد ذاتها لتفسير النص أو استكناه أسراره؛ إذ لم ينزل هذا البيان القرآني لزمان بعينه، أو لمواجهة موقف بذاته، ومن ثم فإن العبرة فيه كما يقرر الأصوليون هي بعموم السبب (").

ثالثاً ، أن هناك من بين الصفات الأربع عشرة التي وصف بها الماء في القرآن الكريم بعض الصفات التي تتشابه إحداها مع الأخرى إما في مدلولها المعجمي، أو في الغرض الذي سيقت من أجله، أو في قرائن السياق الذي

⁽۱) انظر : قرينة السياق/ د. تمام حسان/ الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المتوي لدار العلوم ١٩٩٥م ص٥٧٥.

⁽٢) وقد قيل في ذلك : " إن القرآن كله بمثابة كلمة " انظر : الموافقات / للشاطبي/ حـ٣ ص٣.

⁽٣) انظر : الإتقان في علوم القرآن / حـ١/ ص٣٠.

وردت فيه، وقد اقتضى ذلك تناول كل صفتين يتحقق بينهما هذا التشابه في وقفة واحدة، أي في رؤية تأملية واحدة، وذلك حتى يتسنى لنا عن طريق تلمس الفروق الدقيقة بين سياقيهما الكشف عن وجه الدقة في إيشار كل منهما - مع هذا التشابه - في سياقها الخاص الذي أصبحت خيطا أصيلاً في نسيجه، ولبنة فاعلة في تشكيل بنيته الدلالية الخاصة.

والآن ...

إلى تأمل السياق الخاص بكل وصف من تلك الأوصاف، كي نحاول الوقوف على وجه ملاءمته له، ومدى تعاضده مع قرائنه المقالية أو المقامية:

(۱): [طهـور۱]

وردت هذه اللفظة وصفًا للماء في موطن واحد من القرآن الكريم وهو قوله سبحانه: ﴿ وَهُو اللَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لنحيي به بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكُّرُوا فَأَبَىٰ أَنْحُيي بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكُّرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا ﴾ [الفرقان: ٤٨ - ٥٠].

لقد وردت تلك الآيات الشلاث في سياق يمـتّن فيه الخـالق عز وجل على عبـاده بما هيـأ لهم في هذا الكون من نعم، من بينهـا نعمـة الماء، وبداية نود أن نسأل: ما المراد بالماء؟ وعلى من يمتن - سبحانه- به في هذا السياق؟

الواقع أن وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصدده يدل دلالة واضحة على أن المراد به ماء المطر؛ إذ إن هذا الماء كما قيل هو أطهر المياه وأصفاها؛ فحينما تبخر أشعة الشمس الماء فإنه يتطهر مما به من الملوثات، ويصعد إلى الطبقات الدنيا من الغلاف الغازي، على هيئة بخار ماء نقي طاهر من كل ما كان فيه من أدران وأوساخ وأملاح، وهذه هي عملية التطهير الرئيسة لماء

الأرض^(۱)، ومؤدى ذلك أن الممتنَّ عليهم بالماء في الآيات السابقة هم أهل البادية الذين يعيشون على ماء المطر، وتتوقف حركة حياتهم على نزوله، ولعل ما يدعم هذا الفهم ما يلي:

* وصف الأنعام والأناسى في الآية الثانية بكونهم "كثيراً" ؛ إذ من المعلوم أن جميع الناس والأنعام - لا أكثرهم - يُسقون الماء، ومغزى ذلك أن الأناسى المقصودين بالامتنان في الآية الكريمة هم تلك الطوائف التي حرمت نعمة الماء في الأرض، فتوقفت حياتهم على نزوله من السماء (٢) . .

* تخصيص الأنعام بالذكر؛ فمن البديهي أن الماء لا تشربه الأنعام وحدها بل تشربه معها سائر الحيوانات والطيور، ومؤدى ذلك أن الامتنان في الآية موجّه إلى أهل البادية اللذين يتخذون تلك الأنعام قنيتهم، وتتعلق بها منافعهم، ومن ثم فإنهم يستشعرون النعمة في سقيها كما يستشعرونها في سقيهم "".

* إطلاق لفظ الرحمة على المطرعلى سبيل الاستعارة (بين يدي رحمته) ؛ ففي ذلك إشعار بقوة حاجة هؤلاء (الأناسي) إلى الماء، وشدة ترقبهم لنزوله، الأمر الذي يعزز القول بأن المراد بهم هم أولئك البشر الذين يقطنون الصحراء: يقاسون شظف الحياة فيها، ويلفحهم هجيرها، فتذرع أبصارهم جنبات الأفق من حولهم، يستشعرون في كل نسمة ريح (بشرا)، ويرون في كل سحابة إرهاصة فرج ترحمهم مما يعانون.

⁽۱) انظر : التحرير والتنوير/ حـ19/ ص٤٧، وكـذا : الإشارات الكونية ومغـزى دلالتهـا العلمـية. د/ زغلول النجار/ مقال بصحية الأهرام في ٢/٦/٣. العدد: ٤٢١٨٢.

⁽٢) انظر : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥.

⁽٣)- انظر: الكشاف / جـ٣/ ١٠٠٠.

لعلنا مستأنسين بما تقدم نستطيع القول: إن وصف الماء في الآيات الكريمة بهذا الوصف (طهورا) قد جاء ملائمًا أشد الملاءمة لخصوصية هذا السياق الذي تفرد بها في القرآن الكريم، ويتجلى ذلك بوضوح في ضوء تأمل تلك اللفظة من الزوايا التالية:

1- بنيتها الإيقاعية؛ فهي بتلك البنية قد حافظت على تناسب الفواصل في هذا السياق الذي بنيت فواصله - قبل هذا الوصف وبعده - على روى الراء المتلوة بألف الإطلاق، والمردوفة بالمد الواوي أو اليائي (يسيرا - نشورا - طهورا - كثيرا - كفورا . . .).

٧- قالبها الصرفي؛ إذ هي بهذا القالب (فَعُول) تفيد المبالغة في طهارة الماء، وقد حددت معاجم اللغة وجه هذه المبالغة فقالوا: إن صيغة اسم الفاعل (طاهر) تفيد طهارة الماء في نفسه، أما صيغة المبالغة (طهور) فتفيد أنه طاهر في نفسه مطهر لغيره (١) ، والذي يعنينا هو أن هذه المبالغة في طهارة الماء قد جاءت ملائمة لمقام الامتنان في هذا السياق، حيث تؤدي دورها في إبراز المفارقة بين عظيم نعمته - عز وجل - على الممتن عليهم من جهة، وإبائهم - أو أكثرهم - إلا الجحود والكفران من جهة أخرى!!.

٣- د المعجمية؛ إذ هي بتلك الدلالة ترتبط بعمل الحواس؛ فالطهارة هي وصف حسي للماء يرتبط تحققه فيه بنقائه مما يشوبه، وصفائه مما يكدره، ويُستدل على هذا التحقق بعدم رؤية لونه أو تذوق طعمه أو شم رائحته (۱)، ومن ثم كانت ملاءمة هذا الوصف لذلك السياق الذي يتضمن الامتنان بنعمة الماء، لا بالنظر إلى أثره غير المحسوس في إخصاب الأرض وإنبات الزرع، بل بالنظر إليه

⁽١)- انظر مادة (ط. ه. ر) في المفردات ، لسان العرب، المعجم الوسيط.

في ذاته بوصفه مادة محسوسة تستبشر النفوس بتلقيها، وتسترقب الأعين مقدماتها في السماء، وتمتصها الشفاه أو المشافر والجحافل على الأرض، ولعله لهذا السبب والله أعلم كان الالتفات عن طريق الغيبة في قوله عز وجل: ﴿وهو الذي أرسل الرياح...﴾ إلى طريق التكلم في قوله: ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهورا﴾ ؛ فكل من إرسال الرياح وإنزال الماء من السماء هو فعل الخالق عز وجل، غير أنا لا نرى كيفية إرساله - سبحانه - للرياح على حين نرى بأعيننا الماء نازلاً متقاطراً من السحب، ومن ثم أسند فعل الإرسال إلى ضمير الغيبة (والغيبة تعني الخفاء) وأسند فعل إنزال الماء إلى التكلم (والتكلم قرين الحضور والمشاهدة) عنه المحسوس في هذا الإنزال هو موطن اللفت ومناط الامتنان في هذا السياق(۱).

3- ونحن بذلك نرجح الرأي القائل بأن ضمير الغائب المفرد في قوله عز وجل في آخر آية في هذا السياق: " ولقد صرفناه بينهم ليذكروا..." لا يعود على القرآن، بل يعود على ماء المطر، وأن المراد بتصريفه هو تحويله أو تنقيله من مكان إلى مكان، وفي عام دون آخر، بحيث يُنزله الله في هذا العام في أماكن بعينها، ثم ينزله في العام الذي يليه في أماكن أخرى "كي يجد الناس في هذا التصريف أو التحويل ما يجدد إحساسهم بالنعمة، ويذكرهم بقدرة المنعم..!!

(ب) مباركا:

. . ورد وصف الماء بهذا الوصف في قوله جل شأنه في سورة "ق":

﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبُّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلكَ الْخُرُوجُ ﴾ [ق ٩- ١١].

⁽١) انظر : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥.

⁽٢)- وهو معنى قول ابن عباس: " ما عام أكثر مطراً من عام، ولكن الله يصرفه في الأرض " انظر:=

وقد وردت تلك الآيات الثلاث في سياق الرد على منكري البعث، وسوق الأدلة القاطعة في حتمية حدوثه، ذلك السياق الذي بدأ بالإشارة إلى عجب مشركى مكة من حقيقة البعث، ومجاهرتهم باستبعاد حدوثه:

﴿ بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أَئِذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلَمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمًا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ ﴾ [ق ٢- ٥].

ونود الإشارة في البداية إلى أن المادة اللغوية لهذا الوصف الذي نحن بصدده تدور حول عدة معان أبرزها: الزيادة أو النماء، وقد حدد غير واحد من علماء السلف طبيعة الزيادة المعنية بتلك المادة بكونها " زيادة غير محسوسة " (۱) _ يقول الراغب:

«... ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يُحس، وعلى وجه لا يُحصى ولا يُحصى ولا يُحصى ولا يُحصى ولا يُحصى ولا يُحصى الكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك، وفيه بركة، وإلى هذه الزيادة أشير بما روى أنه [لا ينقص مال من صدقة] لا إلى النقصان المحسوس... »(٣).

فنماء الشيء المبارك - كما يقرر الراغب- ليس نماءً محسوسًا يستطاع رصده أو تناوله بالحصر والإحصاء ، ولكنه نماء خفي أو غيـر مشاهد يُستدل عليه بكثرة ما ينتج عن هذا الشيء من خير، ووفرة ما يترتب عليه من ثمرات يانعة.

⁼ التفسير الكبير جـ ١٥/ ٩٨، التحرير والتنوير جـ ١٩/ ٤٨.

⁽١)- انظر مادة (ب. ر. ك) في لسان العرب. القاموس المحيط. أساس البلاغة.

 ⁽۲) وعلى أساس هـذا التحديد رتب بعـضهم القـول بأن "كل بركة زيادة وليس كل زيادة بـركة" انظر:
 فروق اللغات/السيد نور الجزائري. دار الكتب العلمية بيروت ص٥٩.

⁽٣)- المفردات / مادة (ب. ر.ك) وانظر: بصائر ذوي التمييز جـ٢/٢٠٠.

لعلنا في ضوء هذا التحديد نستطيع إدراك وجه المواءمة بين وصف الماء بكونه (مباركًا) وذلك السياق الذي يدور حول البعث الذي يحدث بعد نماء الأجساد في باطن الأرض – وبعد جمع رفاتها وذراتها المتناثرة – نماءً غير محسوس، بل غير معلوم إلا للطيف الخبير، العليم – سبحانه – بما تنقص الأرض من كل جسد..

وتتجلى آثار تلك المواءمة في طائفة من القرائن أو الظواهر التعبيرية التي يحفل بها هذا السياق لعل من أبرزها ما يتعلق بإنبات النبات، أي بالأثر المباشر لنزول هذا الماء المبارك؛ فمن ذلك:

1- طي ذكر المقدمات أو الأطوار الأولى لنمو النبات [بروز الساق الغضة من الأرض- النمو الخضري- نمو الفروع والأغصان. . .] (١) والاقتصار فحسب على ذكر النتيجة أو الطور الأخير للإنبات، نعني طور الإثمار، «فأنبتنا به جنات وحب الحصيد، والنخل باسقات... » فكأن هذا الماء ما إن نزل- لبركته وفعالية أثره في جلب الخير- حتى كانت الجنات مشمرة ، وبدا الحب محصودًا، وبان الطلع منضودًا فوق نخيل باسقات!!.

٢- المغايرة في ذكر سبب الإنبات أو (المفعول الأجله) بين تلك الآيات التي نحن بصددها والآيتين السابقتين عليها في السياق ذاته؛ فبينما كانت غاية الإنبات في هاتين الآيتين هي التبصرة والذكرى ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ

⁽١) – تلكُ الأطوار التي تضمنت الإشارة إليها أو إلى بعضها سياقات أخرى، كما في قوله سبحانه: "
وهو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً
متراكباً... "الأنعام/ ٩٩، وقوله: " .. كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه.."
الفتح/ ٢٩.

بهيج ♦ [ق ٦-٧]- كانت في الآيات التي نحن بصددها هي تهيئة الرزق للإنسان «فأنبتنا به جنات... رزقًا للعباد»، وجلى ما بين الغايتين من فارق؛ فالتبصرة حمله كما يذكر الراغب- تعني التبصير والتبيين، أما الرزق فيعني الأغذية ويمكن حمله على العموم فيما يؤكل ويلبس ويستعمل (١) ، ومؤدى ذلك أن اللفت في إنبات التبصرة هو إلى المشهد المحسوس (١) الذي يسر النظر ويثير التأمل في نمو النبات، أما في إنبات الرزق- مع الماء المبارك- فإن اللفت ليس إلى هذا المشهد المحسوس، بل إلى النتيجة المترتبة عليه، وتلك التي يتحقق بها النفع والخير للإنسان..

٣- تقديم إنبات النبات - خلافًا للترتيب الطبيعي - على إحياء الأرض «فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ... وأحيينا به الأرض بعد موتها» وتجدر الإشارة إلى أن هذا هو الموضع القرآني الوحيد الذي اجتمع فيه فعلا الإنبات والإحياء، إذ باستقراء المواضع التي ورد فيها الإخبار عن نزول الماء من السماء يتبين لنا أن فعل الإنزال قد ورد متبوعًا ببيان أثره في إحياء الأرض فقط - أي دون إنبات النبات - في خمسة مواطن هي قوله عز وجل.

= ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ كُلِّ دَابَة وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة 178].

= ﴿ وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمِ

⁽١) انظر : المفردات مادتی (ب. ص. ر) و (ر. ز. ق).

 ⁽۲) ولعل في وصف الزوج من النبات في الآيتين بأنه (بهيج) ما يدعم ذلك؛ إذ البهيج هو -كـما قيل الحسن الذي يسر من نظر إليه. انظر: النهر الماد / ص٥/ ٢٢، وكذا/ تفسير كلام المنان/ ٨٩٣.

يَسْمَعُونَ ﴾ [النحل: ٦٥].

= ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٦٣].

= ﴿ وَمِنْ آیَاتِهِ یُرِیکُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَیُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَیُحْیِی بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآیَاتِ لِقَوْمِ یَعْقِلُونَ ﴾ [الروم: ٢٤].

= ﴿ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الجاثية: ٥].

كما ورد متبوعًا بفعل الإنبات وحده - دون ذكر إحياء الأرض- في موضعين هما قوله تبارك وتعالى:

= ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةً مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ [النحل: ٦].

= ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ ذَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾ [لقمان: ١٠]

أما هذا الموضع الذي نحن بصدده فقد تفرد كما أسلفنا القول بالجمع بين الإحياء والإنبات من جهة، وجاء ترتيبهما فيه معكوسًا مغايرًا للمعهود في عالم الواقع من جهة أخرى، ولعل السر في هذا وذاك – والله أعلم – هو مواءمة الغرض الذي سيقت له الآيات. أي إثبات حقيقة البعث الذي هو – كما تقدم – إعادة الحياة لأجساد الموتى بعد إنباتها ونمائها في باطن الأرض، ولعل تلك المواءمة هي بعض دلالة التشبيه الوارد في خاتمة السياق «فأنبتنا به جنات... وأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك الخروج».

(ح - د): [مهين - دافق]

لقد ورد وصف الماء بالوصف الأول (مهين) في موضعين هما: قوله عز وجل: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُون ﴾ [السجدة ٧- ٩].

وقوله سبحانه: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَاْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أَعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذَّبُونَ * وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنَ ذُكِّرَ بِآيَاتَ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنَ ذُكِّرَ بِآيَاتَ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنْ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ * وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكَتَابَ فَلا تَكُن فِي مِرْيَة مِّن لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لَنَاهُ مُرْمِينَ الْمُحْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ * وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكَتَابَ فَلا تَكُن فِي مَرْيَة مِّن لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لَلْكُونَا بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ لَبَنِي إسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ لَبَنِي إسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة ٢٠ - ٢٤].

أما ثاني الوصفين فقد ورد في موضع واحد هو قوله تبارك وتعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصَّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴾ [الطارق٥ - ٨].

والمقصود بالماء في السياقات الشلاثة هو ماء النطفة الذي يعد نقطة البدء في مراحل خلق الإنسان، أما السر في وصف هذا الماء بأحد الوصفين اللذين نحن بصددهما في كل من السياقات الشلاثة فيمكن الاستئناس في التوصل إليه بملاحظة ما يلى:

* تدور المادة المعجمية للوصف الأول "مهين" حول معنى الضعف وضاّلة الشأن، أما مادة الوصف الثاني "دافق" فتدور حول معنى قوة الاندفاع والسيلان (١٠).

⁽١)- انظر في المادتين: لسان العرب، المفردات، أساس البلاغة.

* غرض السياق في سورتي المرسلات والسجدة هو التذكير بقدرته -سبحانه - على خلق الإنسان من الماء «ألم نخلقكم من ماء مهين»، أو على إحسان هذا الخلق وإبداعه في أكمل صورة «الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم سواه...»، أما في سورة الطارق فإن الغرض هو تأكيد قدرته - عز وجل - على بعث هذا الإنسان وإعادة الحياة إليه بعد الموت «إنه على رجعه لقادر».

* بينما أردف الماء المهين في سياقي المرسلات والسجدة بذكر المراحل التالية له في خلق الإنسان: إجمالاً في أولهما «... فجعلناه في قرار مكين. فقدرنا...» وتفصيلاً في الثاني «ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة...» (١) أردف الماء الدافق في سورة الطارق بتحديد مصدر انبعاثه ومسار حركته في جسم الإنسان «يخرج من بين الصلب والتراثب».

لعل في تلك الملحوظات الثلاث ما يكشف عن بعض أسرار المغايرة بين هاتين اللفظتين في وصف ماء النطفة؛ حيث يمكن القول استئناسًا بتلك الملحوظات:

١- حين تعلق غرض السياق - في سورتي المرسلات والسجدة - بقدرة البارئ عز وجل على خلق الإنسان (أو جعله) من ماء النطفة ـ أوثر وصف هذا الماء بالوصف الأول (مهين)، إبرازا للبون الشاسع (الذي يجلي عظمة هذه القدرة) بين تلك النطفة الضعيفة الحقيرة الشأن من جهة، وهذا الإنسان السوي الخلق الذي كرمه الخالق، وأبدعه في أحسن تقويم وأكمل صورة من جهة أخرى.

⁽١)- لعل مسرد ذلك- والله أعلم- أن سسورة المرسلات هي السسابقة في السنزول؛ إذ من المنطقي أن يأتي التفصيل تالياً أو لاحقاً للإجمال.

٧- أما حين تعلق غرض السياق - في سورة الطارق - بتأكيد حقيقة البعث فقد أوثر وصف ماء النطفة بالوصف الآخر الذي يتضمن معنى الدفع والحركة (دافق)؛ إذ إنه يسهم بدلالته تلك في إبراز الدليل الساطع - الذي يتضمنه هذا السياق - على حتمية البعث؛ وتجلية لتلك النقطة نود أن نلاحظ أمرين في هذا السياق يرتبط الثاني منهما بالأول فيما نحسب وهما:

= تسمية البعث رجعا في قوله سبحانه «إنه على رجعه لقادر».

= ورود لفظة الرجع بعد الآية السابقة بآيتين في قوله عز وجل: «والسماء ذات الرجع»، وقد أجمع المفسرون على أن المراد بالرجع في تلك الآية هو المطر أو تكراره، وأنه إنما سمي بذلك لرد الهواء ما تناوله من الماء(١).

فإذا أضفنا إلى ذلك أن تسمية المطر رجعا لم ترد في البيان القرآني إلا في هذا الموضع – أدركنا وجه الاستدلال على حتمية البعث في هذا السياق، فكأنه سبحانه إذ يلفت نظر الإنسان إلى التفكير في بدء حياته «فلينظر الإنسان مم خلق» إنما يدعوه إلى الإيمان بأن الذي بدأ هذه الحياة أو أبدعها بحركة الماء الدافق ـ هو القادر على رجعها أو إعادتها عند البعث، وأن التلازم بين حركتي البدء والإعادة في الحياة هو (قياسا للغائب على الشاهد) كالتلازم بين حركتي الماء: الصاعدة من الأرض إلى السماء في صورة بخار، والراجعة من السماء إلى الأرض في صورة المطر...

٣- تبقى الإشارة إلى أن كلا من الوصفين - فضلاً عما تقدم - قد حافظ
 على تناسب الفواصل في السياق الذي ورد فيه؛ ففي سورتي المرسلات والسجدة
 حيث أوثر الوصف الأول (مهين) كانت الفواصل مختومة بروى النون أو الميم

⁽۱)- المفردات: مادة (ر. ج. ع)، وانظر: فـقـه اللغـة وأسـرار العـربيــة (۳۱۸، الجـامع لأحكام القرآن/حـ٧/، روح المعاني/حـ٧٠ / ٩٧.

(اللذين يتبادلان في فواصل القرآن) مسبوقة بالمد الواوي أو اليائي (مهين. مكين. معلوم. قارون) - (طين. مهين. تشكرون)، أما في سورة الطارق فإن الوصف الثاني (دافق) قد جاء ملائمًا من حيث حرف الروى، للفاصلة السابقة عليه مباشرة «خُلق»، ومن حيث صيغته الصرفية «فاعل» لكثير من الفواصل السابقة عليه واللاحقة له في سياق السورة (الطارق. ثاقب. حافظ. قادر. ناصر).

(ه- و): [مسكوب - غير آسن]

ورد كل من اللفظين في البيان القرآني وصفًا لماء أهل الجنة؛ أما الأول ففي قدوله عنز وجل: ﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ * وَظُلِّ مِّمْدُودٍ * وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ * وَفَاكِهَةً كَثِيرَةً * لا مَقْطُوعَةً وَلا مَمْنُوعَةً ﴾ مَنْفُوعةً إلى الواقعة: ٢٧-٣٣].

وأما الثاني ففي قيوله سبحانه: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَةً لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلِ مُصَفًى غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَةً لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلِ مُصَفًى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَبِّهِمْ كَمَنْ هُو خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴾ [محمد: ١٥].

والماء المسكوب هو المصبوب، أي أنه ماء يجده أهل الجنة مهيئًا أو معدًا للشراب، لا يبذلون في تحصيله أدنى جهد، أما الماء غير الآسن فهو الذي لم يصبه أدنى تغير في لونه أو مذاقه أو رائحته (۱) ، وبالتأمل يتبين لنا مدى ملاءمة كل من هذين الوصفين سواء بدلالة المعجمية أو بشكله أو هيئته التعبيرية للسياق الذي أوثر فيه بكل قرائنه أو ملابساته . . فلنتأمل:

⁽١)- انظر: المفردات، المعجم الوسيط ، روح المعاني/ حـ ٢٧/ ١٤٠.

أولاً: أما الوصف الأول (مسكوب) فلعل أبرز مظاهر ملاءمته لطبيعة السياق في سورة الواقعة ما يلي:

١- أنه - بقالبه الصرفي "صيغة اسم المفعول" - قد حقق التناسب بين فاصلة الآية وفواصل الآيات السابقة عليها (مخضود . منضود . ممدود . مسكوب) .

١- أنه - بدلالته المعجمية - قد واكب النسق المعنوي الذي جرى عليه السياق في تعداد مظاهر النعم التي هيأها المولى سبحانه لأصحاب الميمنة في الجنة؛ فنعمة الماء هي إحدى نعم ست ذكرت في هذا السياق، وبالتأمل يتبين لنا أن كل نعمة منها قد أُتبعت بوصف يفيد اكتمالها، ويؤكد فرص الانتفاع أو التنعم بها: فالسدر مخضود: أي خال من الأشواك التي تؤذي من يقترب منه، والطلح (شجر الموز) منضود: أي عملي بالشمار من أعلاه إلى أسفله بحيث لم تعدله ساق بارزة، والظل عمدود: أي دائم لا يطرأ عليه تقلص أو زوال(١٠) . . . وهكذا يجئ وصف الماء بأنه (مسكوب) مواكبًا لهذا النسق المعنوي الذي تواردت عليه سائر الأوصاف، كي يفيد أنه ماء معد سلقًا لأصحاب الميمنة، يجدونه ميسرًا لشرابهم، يتحصلون عليه في أي وقت، دونما أدنى عناء في صبه أو إعداده.

٣- لقد تضمن سياق سورة الواقعة الإخبار عن مصائر ثلاثة أصناف من البشر هم على التوالي: السابقون - أصحاب اليمين - أصحاب الشمال.، وبتأمل مظاهر النعيم المعدة لكل من الصنفين الأولين يتبين لنا أن ثمة تفاوتًا بين النعيمين يدل على أن السابقين هم أرفع منزلة وأسمى درجة عند الله من أصحاب اليمين، وليس بوسعنا في هذا المقام تجلية مظاهر هذا التفاوت، وبحسبنا

⁽١)- انظر : الكشاف جـ ٤/٥٧ ـ ٥٨ ، في ظلال القرآن جـ ٦/ ٣٤٦٣.

الإشارة إلى أن هذا الوصف الذي نحن بصدده (مسكوب) يؤدي دوره في إبراز أحد هذه المظاهر، ويتجلى ذلك حين نتأمل قوله عز وجل في وصف شراب السابقين:

﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانَ مُسخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَوْمُ مِن مَسعِينٍ ﴾ [الواقعة ١٧ – ١٨].

فهؤلاء السابقون لا يتناولون شرابهم في الجنة إلا من أيدي غلمان يطوفون عليهم بالأكواب والأباريق والكئوس؛ وهو مظهر من مظاهر التكريم التي يتفردون بها دون سواهم من أهل الجنة، وقد جاء وصف ماء أهل اليمين بأنه (مسكوب) مؤكداً لهذا التفرد؛ فهو ماء لا يطوف عليهم به أحد، وإنما يجدونه - فحسب مصبوباً معدا لشرابهم كي ينعموا به دون تكلف أو عناء.

ثانيًا: أما الوصف الثاني (غير آسن) فلعل من أبرز وجوه ملاءمته للسياق الذي أوثر فيه ما يلي:

1- أن الآية الكريمة التي تضمنت هذا الوصف مسوقة لإبراز المفارقة بين نعيم المؤمنين في الجنة وعذاب الكفار في النار، وقد جاء هذا الوصف مؤديًا دوره في تلك المفارقة، فسوصف ماء الجنة بكونه (غير آسن) يتقابل من عدة وجوه مع وصف ماء أهل النار بكونه (حميمًا)، وهذا ما سنزيده بيانًا بعد قليل.

٢- أن وصف الماء بهذا الوصف يتناسب دلاليًا مع أوصاف الأشربة الأخرى التي تضمنها سياق الآية الكريمة؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن كل هذه الأوصاف تتفق في أن كلا منها يفيد براءة الشراب الموصوف به من أي خلل يؤثر سلبًا على وجه التنعم به؛ فسلامة الماء من الأسن تتناسب أو تتلاقى - من هذه الزاوية - مع خلو اللبن مما يغير طعمه، وبراءة الخمر مما يؤثر على التلذذ الخالص

774

بها، ونقاء العسل من أي شائبة تشوبه أو تعكر صفاءه.

٣- أن هذا الوصف يتناسب دلاليًا كذلك مع وصف الجنات في قوله عز وجل قبل الآية التي نحن بصددها بآيتين: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَصِمُلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثُوًى لَهُمْ ﴾ [محمد: ١٢].

فوصف الجنات في تلك الآية بأنها «تجري من تحتها الأنهار» يناسبه وصف ماء تلك الأنهار بعد ذلك بعدم الأسن، وذلك للتلاؤم أو التلازم بين جري الماء وسلامته من آفة الأسن؛ إذ إن الماء لا يأسن - بداهة - إلا عند الاستقرار أو الركود.

(ز - ح): [حميما - صديد]

وردت كل من اللفظتين مرة واحدة وصفًا للماء في القرآن الكريم:

أما الأولى ففي آية سورة محمد التي توقفنا إزاءها في النقطة السابقة: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء آسن.. كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميمًا فقطع أمعاءهم».

وأما الثانية ففي قوله جل شأنه: ﴿ وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنيد * مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيد * يَتَجَرَّعُهُ وَلا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بَعَيْتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ عَلِيظٍ ﴾ [إبراهيم: ١٥ - ١٧].

والمراد بالماء في كل من السياقين: هو ماء أهل النار، أو الشراب المعد لهم يوم القيامة، غير أنه قد وصف في كل منهما بما يتلاءم مع خصوصيته، ويتآزر مع قرائنه المقالية أو المقامية الخاصة. . . فلنتأمل:

ا- تقول المعاجم في الوصف الأول: الحميم هو الماء الشديد الحرارة، وهو كذلك العرق، ومن مادته: أحم الشحم: أذابه، وحمّ التنور حماً: أوقده، وحم حماما: أصابته الحمى، وحمّم الفرخ: اسود جلده ألى . . وبالتأمل يتبين لنا أن هذا الوصف سواء بمعناه أو بالظلال الدلالية لمادته يدور في عمومه حول معنى التغير المحسوس الذي تدرك آثاره بإحدى الحواس: كاللمس في حرارة الماء، والبصر في سواد الجلد، والشم في زهومة الشحم أو العرق، وهو من ثم يؤدي دوره في إبراز المفارقة التي سيقت الآية الكريمة لتصويرها - كما ألمحنا منذ قليل نعني المفارقة بين نعيم المتقين في الجنة وعذاب الكفار في النار؛ فالماء الحميم ألذي يُسقاه الكفار يتقابل - بظلاله تلك - مع الماء غير الآسن الذي وعد به المتقون عذبًا صافيًا برينًا مما يكدره أو يغيره مذاقًا أو لونًا أو رائحة . . .

Y- ذكر المفسرون في المعنى المراد من الماء الصديد عدة آراء (٣): فلقد قيل: هو ماء يسيل من جوف أهل النار مختلطًا بالقيح والدم، وقيل: أيضًا: هو غسالة أهل النار، وقيل كذلك: هو ماء يسيل من فروج الزناة والزواني، وفسي تصوري والله أعلم أن الماء إنما وصف في هذا السياق بهذا الوصف (صديد) ليس فقط من أجل الدلالة على أحد هذه المعاني السابقة التي تصور مدى بشاعة

⁽١)- انظر: مادة (ح.م.م) في: لسان العرب، المفردات، بصائر ذوي التمييز.

⁽Y) - تذكر المعاجم أن من معاني الحميم: القريب المشفق الذي توده ويودك، ورغم أن هذا المعنى ليس هو المعنى المراد في الآية الكريمة فإنه دون شك يظل يناوش دلالة اللفظة مضيفاً إليها من الظلال ما يعمق الإحساس بالمفارقة المقصودة في هذا السياق، وكأن إيراد هذا الوصف (حميم) في هذا الموقف الذي لا حميمية فيه ولا مودة هو -والله أعلم- من قبيل التهكم بهذا الكافر الأثيم، تماماً كوصف هذا الكافر بالعزة والكرامة في موقف العذاب الذي لا عزة فيه ولا كرامة في قوله سبحانه: «ذق إنك أنت العزيز الكريم».. (الدخان: ٤٩).

⁽٣)- انظر : الجامع لأحكام القرآن/ جـ ١٩/ ٣٠١، تفسير الجلالين/٣٠٦ النهر الماد/ جـ ٣/ ٤٠٨.

هذا الماء وفظاعة عاقبة هذا الجبار العنيد، بل كذلك لقوة الملاءمة بين هذه اللفظة وذلك السياق من زاويتين هما:

* صيغتها الصرفية ورويها: حيث وقعت في خاتمة الآية، وهي على زنة فعيل ومختومة بحرف الدال، فناسبت بهذه وتلك فواصل الآيات السابقة عليها في هذا السياق (وعيد – عنيد – صديد).

* دلالة مادتها المعجمية: حيث تدور مادتها حول معنى الإعراض والمنع: تقول المعاجم (۱) صد عنه صدودًا: أعرض، وصد فلانًا عن كذا صدا: منعه وصرفه، فبملحظ من تلك الدلالة -فيما نحس- تتعاضد تلك اللفظة مع هذا السياق الذي يصور هذا الجبار الأثيم حال ابتلاعه لهذا الشراب المقزز للنفوس، والذي يُجبر على شربه - رغم صدوده وإعراض نفسه عنه - فيتحسّاه جرعًا في اشمئزاز ونفور!!

7- بينما أوثر التعبير عن فعل السقى في أول السياقين بصيغة الماضي (فسقوا...) أوثر التعبير عنه في ثانيهما بصيغة المضارع (ويسقى...) وبالتأمل يتبين لنا وجه ملاءمة كل من الوصفين اللذين نحن بصددهما للصيغة التي اقترنت به، فكل من الماء الحميم والماء الصديد هو وسيلة تعذيب للكافر يوم القيامة، غير أن ذروة تعذيبه بالماء الأول لا تتمثل في لحظة سقيه إياه، بل فيما يترتب على هذا السقي من أثر في حرق الجوف وتقطيع الأمعاء، ومن ثم كان التعبير عن فعل السقى بصيغة الماضي «فسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم»، أما مع الماء الصديد فإن لحظة السقى ذاتها تمثل ذروة التعذيب، ومن ثم أوثر التعبير عن فعل السقى النه من أفعال بعث الصورة «ويسقى من

⁽١)- انظر مادة (ص.د.د) في المفردات ، لسان العرب.

ماء صديد. يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان.. »؛ لأن المراد تصوير حال هذا الكافر عند مزاولته تجرع هذا الصديد الذي تأباه الطباع، وتشمئز النفوس لمجرد رؤيته فضلاً عن تجرعه أو إساغته...

9 9 9

(ط - ي): [منهمر - غدقا]

ورد الوصف الأول في قوله عز وجل إخبارًا عن سيدنا نوح عليه السلام: ﴿ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مِنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرِ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١٠-١٢].

وأما الثاني ففي قوله تبارك وتعالى في سورة الجن: ﴿ وَأَن لُوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُم ْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكُهُ عَدْاًبًا صَعَدًا ﴾ [الجن: ١٦-١٧].

والوصفان يلتقيان في الدلالة على كثرة الماء وغزارته، غير أن كلا منهما يتفرد في تلك الدلالة بخصوصية هي سر إيثاره دون الآخر في سياقه الذي ورد فيه، وهذا ما يتجلى بوضوح عند تتبع الإيحاءات أو الظلال الدلالية التي تشعها المادة المعجمية لكل منهما:

ففي مادة الوصف الأول^(۱) تقول المعاجم: «انهمر الماء»: انسكب بقوة، والهمر: صب الدمع أو الماء، وهَمَر ما في الضرع: حلبه كله، وانهمر البناء: انهدم، وهمر الفرس الأرض: ضربها بحوافره شديدًا.

وتقول في مادة الوصف الثاني: "الغدق : الماء الغامر الكثير، وأغدق

⁽١)- انظر في مادتي الوصفين: أساس البلاغة، المفردات، لسان العرب.



المطر: كشر قطره، وأغدقت العين: فاضت، وماء غدق: كشير، ومكان غدق ومغدق: كثير الماء مخصب، وعيش غدق ومغدق وغيداق وغيدق: واسع".

ففي ضوء هاتين المادتين نستطيع القول: إن هذين الوصفين اللذين نحن بصددهما وإن اتفقا في الدلالة على كثرة الماء فإن بينهما في تلك الدلالة فارقا مؤداه: أن الكثرة مع الانهمار هي كثرة القوة، أما مع الخدق فهي كثرة السعة والنماء، أو لنقل بتعبير آخر: إن الماء الموصوف بالانهمار هو أداة تدمير وانتقام، أما الموصوف بالغدق فهو أداة إخصاب وإنعام، فإذا ما تأملنا في ظل هذا الفارق طبيعة كل من السياقين وسماته التعبيرية تبين لنا إلى أي حد وقع كل من هذين الوصفين في خاص موضعه وحاق سياقه . . فلنتأمل: –

1- لقد ورد الوصف الأول (منهمر) في سياق الإخبار عن صورة الطوفان المدمر الذي أهلك الله به الكفار المكذبين من قوم نوح عليه السلام، بعد أن بلغ به اليأس من هدايتهم مبلغه، ودعا ربه مستغيثًا «أني مغلوب فانتصر»، وقد جاء هذا السياق حافلاً بكثير من السمات التعبيرية الملائمة لهذا الوصف لدلالتها على قوة هذا الطوفان، وضراوة طاقته التدميرية، من تلك السمات ما يلى:

* إسناد فعلي الفتح والتفجير إلى الخالق عز وجل «فتحنا أبواب السماء» «وفجرنا الأرض...» إشعارًا بأن ما حدث قد كان بمثابة انقلاب كوني مدمر بيد جبار السموات والأرض!!.

* إدخال حرف الجر «الباء» على لفظة الماء «فتحنا أبواب السماء بماء ... »، فكأن الماء لقوة اندفاعه هو الذي فتح أبواب السماء المغلقة .

* إيقاع فعل التفجير على الأرض لا على العيون التي تتفجر «وفجرنا

⁽١)- على هذا الأساس رجح كــثير مــن المفسرين القــول بأن هذه الباء هي للآلة لا للمــلابسة ، انظر : التفسير الكبير/جـ ١٥/٣٨، روح المعاني حــ٧٧ / ٨١ النهر الماء جــ ٥/ ٢٧٤.

الأرض عيونًا... » ، فكأن الأرض جميعها قد استحالت فوهات تتدافع منها المياه...

* إيثار التعبير عن ماء السماء وماء الأرض بصيغة الإفراد: «فالتقى الماء...» إشعارًا بأن التقاءهما لم يكن التقاء تقارب أو تجاور، بل التقاء اختلاط أو اتحاد، لقوة اندفاع كل منهما: هبوطًا من السماء أو صعودًا من الأرض...!!

7- أما الوصف الثاني (غدقا) فإن سياقه يدور حول تأكيد العلاقة بين الاستقامة على طريق الهداية والتقوى، والظفر بنعمة الرخاء وسعة الرزق(١٠- تلك العلاقة التي أكد البيان القرآني حقيقتها في غير موضع، كما في قوله جل شأنه عن أهل الكتاب ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِن رَبّهِمْ لأَكلُوا مِن فَوقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ والمائدة: ٦٦].

وقوله سبحانه : ﴿ أَفَامِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٧].

في ظل هذا الربط بين الاستقامة ونعمة الرخاء ـ جاء وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصدده ملائمًا لخصوصية هذا السياق، متناغمًا مع سائر عناصره أو قرائنه، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن الماء بهذا الوصف يصبح أداة خصب وإنعام، وهنا نضيف أن هذا هو ما يبدو واضحًا جليًا في سياق تلك الآية الكريمة، وذلك في ضوء ملاحظة أمرين هما:

⁽۱) - جرينا في فهم المعنى في هذا السياق على الرأي القائل بأن المراد بالطريقة طريقة الهداية، وهناك من ذهب إلى أن المراد طريقة الكفر، وأن مقصود الآية: لو استقام القاسطون على طريق الكفر لوسعنا أرزاقهم استدراجاً لهم ومكراً بهم، غير أن الرأي الأول هو الأرجح؛ لأن الطريقة - كما قيل - معرفة بالألف واللام، فالأوجب أن تكون طريقة الهدى، ولأن الاستقامة لا تكون إلا مع الهدى. انظر: الجامع لأحكام القرآن جد ١٩/١٩، الكشاف جد ١٤٨/٤.

* عدم التصريح بنعمة الرخاء المترتبة على الاستقامة والتعبير عنها كنائيا(۱) باغدوداق الماء «وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا»، أي أن الآية الكريمة قد آثرت الرمز لتلك النعمة بأقوى أسبابها وأخص مقوماتها؛ إذ ما تزال الحياة كما قيل: «تجري عملى خطوات الماء في كل بقعة، وما يزال الرخاء يتبع هذه الخطوات المباركة حتى هذا العصر الذي انتشرت فيه الصناعة، ولم تعد الزراعة هي المصدر الوحيد للرزق»(۱)!.

* تعليق الفتنة بالماء الغدق «الأسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه»؛ فنعمة الرخاء وسعة العيش هي في الأساس مثار الفتنة، ولكن لقوة التلازم بينها وبين الماء الغدق جعل هذا الماء كأنه -بذاته- مناط فتنة الإنسان وابتلائه، ومختبر شكره أو كفرانه، وقد قيل في هذا التلازم: «أينما كان المال، وأينما كان المال كانت الفتنة» (٣).

٣- تبقى الإشارة إلى أن كلا من هذين الوصفين - فيضلاً عما تقدم قد جاء موائمًا للنسق الإيقاعي في سياقه، فكل منهما يحتل موقع الفاصلة في آيته، وقد حافظ ببنيته الخاصة على تناسب الفواصل: (فانتصر - منهمر - قد قدر) - (حطبا - غدقا - صعدا).

(ك): [معين]

وردت هذه اللفظة في البيان القرآني في أربعة مواضع لم تقع وصفًا للماء إلا في موضع واحد منها هو قوله عز وجل: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

⁽١_)- انظر: النهر الماد/ جـ ٥ / ٤٣٩ .

⁽٢)- في ظلال القرآن /حـ٦ / ٣٧٤٣.

⁽٣)- انظر: الجامع لأحكام القرآن / حـ١٩ / ١٨.

فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ ﴾ [الملك: ٣٠].

وهذه اللفظة ترجع - كـما تذكر كـتب اللغة والمعـاجم- إلى أحد أصلين: فهي إما اسم مفعول من (ع - ي - ن)، أو على صيغة فعيل من (م - ع- ن)، أما الدلالات التي تنصرف إليها على هذين الأصلين فهي كثيرة من أبرزهـا:

* الظهور : ف الماء المعين هو الظاهر الذي تراه العيون، فهو من قولهم : عنْتُ البئر أي أثرت عين مائها واستنبطته، وجعلته ظاهرًا ميسرًا للانتفاع بـه.

* الجري : فهو من قولهم: مُعَن الماء أي سال وجرى، وأمعن الفرس: تباعد في عدوه.

* الكثرة: فالماء المعين هو الكثير الغزير، فهو من، مَعَن الوادي: كثر فيه الماء، ومَعَن المطر الأرض: تتابع عليها فأرواها (١).

ولعلنا نلاحظ أن هذه المعاني لا تعارض بينها، ومن ثم يمكن إرادتها مجتمعة في سياق واحد، وهذا ما يتضح من تلك اللفظة في سياقها الذي نحن بصدده كما سنرى بعد قليل، ويمكن القول على وجه الإجمال: إن هذه اللفظة قد جاءت ملائمة لسياقها من عدة وجوه لعل من أبرزها:

١- أن الآية التي تضمنتها قد وقعت في خاتمة سورة الملك، ووقعت هي في فاصلتها، وحافظت ببنيتها الخاصة على النسق الإيقاعي الــــذي سارت عليه فواصل الآيات السابقة عليها: (تدعون – أليم – مبين – معين).

٢- أنها تمثل واحدًا من طرفي التقابل الذي سيقت الآية الكريمة -بأسلوب الشرط- لإبرازه، نعني التقابل بين حال الحرمان من الماء عند غيوره وتسربه في باطن الأرض، وحال الظفر به عندما يعود بقدرة الخالق سبحانه ماءً معينًا.

⁽١)– انظر: المفردات، المعجم الوسيط، وكذا ، التفسير الكبير/ حـ١٥ / ٧٦ غرائب القرآن/ ح٢٣/ ٤٨ .

٣- أنها بظلالها الدلالية الخاصة توائم طبيعة الماء الذي وردت وصفًا له، وتوضيحًا لتلك المواءمة نود الإشارة إلى أن الماء المقصود في الآية الكريمة هو فيما نرجح - والله أعلم بمراده- ماء المطر، ويستند هذا الترجيح لدينا على الحقائق التالية:

الآية الكريمة قد وردت في خاتمة سياق طويل يتوجه الخطاب فيه إلى
 كفار قريش.

- أن أهل مكة آنذاك قد كانوا يعتمدون في حياتهم على مياه الآبار(١).
- * أن مياه الآبار ترتبط ارتباطًا وثيقًا وجودًا أو عدمًا وقلة أو كثرة بمياه المطر.

لعلنا في ضوء تلك الحقائق الشلاث نستطيع إدراك مدى مواءمة الوصف الذي نحن بصدده (معين) للماء الموصوف به في هذا السياق، إذ يمكن القول بناءً على تلك الحقائق - : إن الماء الذي تتساءل الآية الكريمة عن القادر على الإتيان به «فمن يأتيكم بماء معين» هو ماء المطر الذي تتمثل فيه - أو به الخصائص الثلاث التي رأينا منذ قليل أن دلالة لفظة «معين» تدور حولها (الكثرة - الجرى - الظهور):

أعني ذلك المطر الذي يهطل بغزارة ،بحيث تسيل به الشعباب والأودية، وتعود به مياه الآبار إلى الارتفاع والظهور بعد التسرب العميق أو النضوب...

(۱) قيل إن ماءهم كان من بئرين : بئر زمزم وبئز ميمون. انظر الجامع لأحكام القرآن/ جـ۱۸ / ۲۲۲.

(ل): [واحد]

. وردت هذه اللفظة في البيان القرآني وصفًا للماء في سياق واحد هو قوله عز وجل في سورة الرعد: ﴿ وَفِي الأَرْضِ قطعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الأَكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤].

ولبيان وجه المواءمة أو التعاضد بين هذا الوصف وذلك السياق نود أن نلاحظ أمرين:

أولاً: أن الآية الكريمة تقدم واحدًا من الأدلة الساطعة على قدرة الخالق عز وجل، يتمثل فيما نشاهده من تقابل أو تباين بين الظواهر الكونية المنتمية إلى أصل واحد، أو المتأثرة بمؤثر واحد؛ إذ لو كانت الطبيعة هي خالقة هذا الكون لما نتج من الشيء الواحد إلا ظواهر متماثلة لا تقابل بينها ولا اختلاف، وقد ارتكزت الآية الكريمة في نطاق هذا الاستدلال على ثلاثة مشاهد يتضمن كل منها صورة من صور التباين أو التنوع: فهناك - أولاً - التنوع بين القطع المتجاورات في الأرض؛ فمع انتظامها جميعها في جنس الأرضية فإنها تتنوع - كما قيل - من طيبة إلى سبخة، ومن كريمة إلى زهيدة، ومن صلبة إلى رخوة، ومن صالحة للزرع لا للشجر إلى عكسها(۱) . وهناك - ثانيًا - التنوع أو التباين في جنس ما ينبت من ألأرض، فمنه ما لا ساق له كالزرع، وما له ساق متسلقة كالأعناب، وماله ساق سامقة بذاتها كالنخيل، ثم إن من هذا النخيل ما يكون مجتمعًا ذا أصل واحد، وما يكون متفرقًا من أصول شتى، وهناك - أخيرًا - التباين في جنس الثمار؛ إذ مع سقيها بماء واحد فإنها تختلف أو تتفاضل في الأشكال

⁽۱) الكشاف: حـ٢ / ٢٧٩، وانـظر: الإشارات الكونية في القرآن الكريم/ صحيفة الأهرام.. العدد/ ٤٢٣٧٨ في ٢١/ ٢١٢/١٢م.

والألوان والطعوم والروائح. . . وهكذا يجئ وصف الماء بالوحدة بمثابة خيط أصيل في نسيج ذلك الاستدلال الذي سيقت من أجله الآية الكريمة(١) . .

ثانيًا: أن هذا التقابل أو التباين الذي رأينا أنه السمة البارزة في دلالة الآية الكريمة قد كان كذلك هو السمة البارزة في سياق السورة برمتها، فالجو السائد في هذا السياق كما قيل: هو «جو المشاهد المتقابلة من سماء وأرض، وشمس وقمر، وليل ونهار، وشخوص وظلال، وجبال راسية وأنهار جارية . . . ومن ثم تطرد هذه التقابلات في كل المعاني، وكل الحركات، وكل المصائر في السورة؛ فيتقابل من أسر القول مع من جهر به، ومن هو مستخف بالليل مع من هو سارب بالنهار . وبالإجمال تتقابل المعاني، وتتقابل الحركات، وتتقابل الاتجاهات تنسيقًا للجو العام في الأداء . . . » (*).

ولعلنا في ضوء الملحوظتين السالفتين نستطيع المقول: إن وصف الماء في هذا الموضع القرآني بهذا الوصف (واحد) إذ يشكل صورة من صور التقابل بين وحدة المؤثر وتنوع الأثر _ إنما يتآزر مع البنية الدلالية للآية التي ورد فيها من جهة، ومع الجو العام الذي يغلّف إطار سورة الرعد برمتها من جهة أخرى!!.

(م - ن): [فراتا - ثجاجا]

ورد الوصف الأول في قوله عز وجل: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا * وَيْلٌ يَوْمَئِذ لِلْمُكَذّبِينَ ﴾ وَأَمْوَاتًا * وَيْلٌ يَوْمَئِذ لِلْمُكَذّبِينَ ﴾ [المرسلات: ٢٥-٢٨].

⁽١) السابق/نفسه، وانظر: تفسير الماوردي/ جـ٣ / ٩٣.

⁽٢) انظر: في ظلال القرآن جـ ٤ / ٢٠٤٠ ـ ٢٠٤١.

أما الوصف الثاني فقد ورد في قوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَعَلْنَا اللَّيْلُ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَعَلْنَا اللَّهُا اللَّهُا لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا اللَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَعَلْنَا اللَّهُا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنَخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦ - ١٦].

والوصفان يختلفان من حيث المعنى: حيث يعني أولهما (فراتا) شدة عذوبة الماء^(۱) ، ويعني الثاني (ثجاجًا) غزارته وقوة انصبابه أو تدافعه في النزول ^(۲) ، غير أنا أثرنا دمج هذين الوصفين في تلك النقطة للتشابه القوي بين السياقين اللذين وردا فيهما، ذلك التشابه الذي يتمثل في طائفة من الملامح أو السمات من أبرزها:

* أن في كل من السياقين امتنانًا من الخالـق سبحانه على المخلوقين ببعض النعم التي هيأها لهم في ظواهر الكون، ويسر لهم سبل الانتفاع بها.

* تصدير كل منهما بصيغة الاستفهام التقريري «ألم نجعل الأرض. . . ».

* أن جميع الأفعال التي تضمنها السياقان قد وردت مسندة إلى الضمير الدال على التعظيم العائد على الخالق سبحانه: (ألم نجعل-جعلنا - خلقناكم - بنينا).

* أن كلا من السياقين قد ورد مقدمة للتـذكير بالمصير الأخروي، فـبينما أتبع سياق المرسلات بقـوله عز وجل في خطاب المشركين ﴿ انطَلِقُـوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي

⁽۱) انظر : المعجم الوسيط (مادة: ف.ر.ت) وكذا الجامع لأحكام القرآن/حـ ۱۹/ ۱۹۲ النهر الماد/حـ اللهر المادري/حـ ٤ / ١٥.

⁽٢) انظر في مادة هذا الوصف: لسان العرب، المعجم الوسيط، وبملحظ من دلالة هذا الوصف على قوة الانصباب ذكر بعض علماء اللغة أن الفعل (ثج) قد يكون متعدياً وقد يكون لازماً، غير أن هذا الوصف (ثجاجا) في الآية الكريمة هو من المتعدي، كان الماء لقوة اندفاعه هو الذي يصب نفسه، انظر: روح المعاني/ جـ ١١/٢٠.

ثَلاثِ شُعَبِ * لا ظَلِيلٍ وَلا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ ﴾ [المرسلات: ٢٩-٣١]، أُتبع سياق النبأ بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفُواجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبُوابًا ﴾ [النبأ: ١٩١٧].

* ففي ظل هذا التشابه القوي بين السياقين يثور التساؤل عن سر إيثار كل منهما بأحد الوصفين اللذين نحن بصددهما دون الآخر؟

ونود في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل أن نلاحظ ما يلي:

1- أن كلا من الوصفين قد حافظ ببنيته الخاصة على تناسب الفواصل في سياقه مع توحد حرف الروى في سيورة المرسلات (كفاتا - أمواتا - فراتا)، وتنوعه وتوسطه بين ألفي المد والإطلاق في سيورة النبأ (معاشا - شدادا- وهاجا - نباتا) - ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نلاحظ أن ثمة تلاؤمًا صوتيا آخر (فضلاً عن تناسب الفواصل) بين هذا الوصف الثاني وسياقه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن حرف الجيم الذي يشكل جلّ البنية الصوتية لهذا الوصف (ثجّاجا) هو من أكثر الحروف شيوعًا في الفاظ هذا السياق: (نجعل - جعلنا - الجبال - أزواجا - سراجا - وهاجا - لنخرج - جنات).

Y- بينما يخبر سياق المرسلات عن جعل الأرض (كفاتا) يخبر سياق النبأ عن جعلها (مهادا) ، وهي مغايرة تعكس اختلاف وظيفة الأرض في كل من السياقين عنها في السياق الآخر: ففي مادة (ك.ف.ت) تقول المعاجم: الكفت: القبض والجمع، وكفت الله فلانا إلى نفسه: قبضه ، والكفات: الوعاء أو الكن أو الغطاء أو المجمع، وتقول في مادة (م. ه. د): مهد الفراش: بسطه وهياه، ومهد لنفسه خيرا: هياه، والمهد: السرير يهيأ للصبي، والأرض السهلة المستوية، ومهدت لك كذا: سويته (۱).

⁽١)- انظر في المادتين: المفردات، لسان العرب، وكـذا: تفسير الماوردي/جـ/٦ ١٧٩، النهر الماد /حـ٥/ ٤٨٨.

وفي ضوء هذا التحديد المعجمي للمادتين نستخلص النتيجتين التاليتين:

الأولى: أن وظيفة الأرض في سياق المرسلات هي الحفظ أو الجمع، أما في سياق النبأ فإن وظيفتها هي التهيئة أو الإعداد.

الشانية: أن ثمة تواؤما بين كل من هاتين الوظيفتين والوصف الذي أوثر للماء في سياقها؛ فمن المعلوم أن الإنسان لا يتيسر له الحصول على الماء العذب أو الفرات إلا في الأرض الحافظة التي تستطيع بطبيعة تربتها - الخالية من الصدوع أو التشققات- تلقف مياه الأمطار وحفظها في الغدران أو الآبار دون تسرب، ومن المعلوم كذلك أن الماء الشجاج - مهما بلغت قوته وشدة انصبابه لن يتيسر له إنبات الحب والنبات والجنات إلا في الأرض المهيأة بطبيعة سطحها وخصوبة تربتها لهذا الإنبات.

٣- بينما وصفت الجبال في سياق المرسلات بكونها (شامخات) ـ وصفت في سياق النبأ بكونها (أوتادا)، وبالتأمل يتبين لنا مدى ملاءمة كل من هذين الوصفين - في سياقه - لوظيفة الأرض من جهة، وصفة الماء من جهة أخرى:

فمعنى شموخ الجبال علوها الشاهق، وقد كشف العلم الحديث أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين هذا العلو وعذوبة الماء، وأن قمم الجبال العالية تعمل كالإسفنج في تخزين الماء وترشيحه؛ لأن الارتفاع يؤدي إلى انخفاض درجة حرارة هذه القمم، فتستطيع بذلك تكثيف بخار الماء في الهواء الرطب المحيط بها، وهذا الماء المتكثف يتجمد على هيئة ثلج يغطى هذه القمم الشاهقة، ثم ينصهر هذا الثلج تحت ضغط الطبقات الثلجية المتراكمة فوقه، ويتحول إلى ماء عذب يسيل على سفوح الجبال منحدرًا بتأثير الجاذبية الأرضية إلى أسفل (1) – وعلى هذا الأساس

⁽١)– القرآن الكريم والعلم الحديث. د. منصور حسب النبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب =

يتواءم وصف الجبال بهذا الوصف (شامخات) مع وصف الأرض بكونها (كفأتا)، أي أننا نكون في هذا السياق أمام جبال شاهقة الارتفاع، يتولد الماء الفرات فوق قممها، وسفوح تحفظه أو تكفته بعد انحداره إليها كي يشربه الإنسان بعد ذلك عذبًا زلالاً.

أما وصف الجبال في سياق النبأ بكونها (أوتادًا) فقد جاء متآزرًا مع قرائن هذا السياق؛ فهذا الوصف يحدد وظيفة الجبال في المحافظة على رسو الأرض واتزانها، وهذا المعنى بعينه هو ما يفيده وصف الجبال بكونها (رواسي) في أكثر من سياق، من بينها سياق المرسلات السابق (رواسي شامخات) ، غير أن في إيثار وصفها أو - بالأحرى- تشبيهها بالأوتاد في سورة النبأ ما يتواءم مع خصوصية السياق فيها؛ إذ الوتد - كما هو معلوم- قطعة من الخشب أو الحديد تدق في الأرض لتثبيت حبال الخيمة، وهو لا يقوم بوظيفته هذه إلا إذا غاص الجزء الأكبر منه في الأرض، وهو من هذه الزاوية يوائم طبيعة الجبال من جهة، ووظيفة الماء في هذا السياق الذي نحن بصدده من جهـة أخرى، أما طبيعة الجبال فلما أثبته العلم الحديث من أن جذورها أو أجراءها السفلية المنغمسة في باطن الأرض هي أكثر امتدادًا من أجزائها العلوية الظاهرة ، وأما وظيفة الماء: فلأن نفع الإنسان به في هذا السياق لا يتيسر له من ظاهر الأرض، بل من باطنها؛ فإذا كان هذا الإنسان في سياق المرسلات يرتوي بالماء الفرات المنحدر إليه من قمم الجبال - فإنه في سياق النبأ ينعم بالخيرات النابتة له- بتأثير الماء الثجاج - من باطن الأرض. .!!

٤- بينما تضمن سياق النبأ الإشارة إلى الشمس وطبيعة وظيفتها في الكون

 ⁼ س١٩٩١ ص٦٢-٦٣ وانظر: الكون والإنسان بـين العلم والقرآن . د. بسام دفـضع٦٧/، الإشارات
 العلمية في القرآن ـ صحيفة الأهرام العدد: ٤٢٢٧١ في ٨/٦/٢/٢م.

"وجعلنا سراجًا وهاجا" - خلا سياق المرسلات من تلك الإشارة، ولعل ذلك -والله أعلم- لاختلاف غاية الماء في كل من السياقين عنها في السياق الآخر، فغاية الماء الفرات في سياق المرسلات هي سقي الإنسان: "وأسقيناكم ماء فراتا" ومن ثم فإنه لا يحتاج في تحقيق تلك الغاية إلى أشعة الشمس؛ إذ في عدم تعرضه لها ما يجعله محتفظًا ببرودته وعذوبته، أما غاية الماء الثجاج في سياق النبأ فهي الإنبات: "وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً. لنخرج به حبًا ونباتًا..." ومعلوم أن هذه الغاية لا تتحقق في أي أرض أو في أي نبات بدون أشعة الشمس وحرارتها !! (١).

﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾.

تم بحمد الله وتوفيقه



⁽١)- انظر: القرآن الكريم والعلم الحديث/ ص,٥٨



أهم المصادر والمراجع

- * الإتقان في علوم القرآن / للسيوطي ـ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مكتبة دار التراث ـ القاهرة.
- * أسرار التكرار في القرآن / للكرماني _ بتحقيق عبد القادر أحمد عطا _ دار الاعتصام القاهرة سنة ١٩٧٧م.
- * أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية _ حسن طبل _ مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٩٠م.
- * الإعجاز البياني للقرآن / د. بنت الشاطئ ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م.
- * البحر المحيط / أبو حيان الأندلسي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣ م.
- * البرهان في علوم القرآن / للزركشي/ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم _ مكتبة دار التراث . القاهرة سنة ١٩٥٧م.
 - * التصوير الفني في القرآن / سيد قطب ، دار الشرق سنة ١٩٨٢م.
 - * تفسير أبى السعود/ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- * تفسير البيضاوى أنوار التنزيل وأسرار التأويل / مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت.
- * تفسير غريب القرآن / لابن قتيبة _ بتحقيق السيد أحمد صقر، دار إحياء

الكتب العربية سنة ١٩٥٨م.

* ثلاث رسائل في إعجاز القرآن / تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

* سر الفصاحة / لابن سنان الخفاجي ـ تصحيح عبد المتعال الصعيدى ط محمد على صبيح وأولاده سنة ١٩٦٩م.

* شذرات الذهب / لابن العماد الحنبلي ـ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

* الفاصلة في القرآن / محمد الحسناوي ـ المكتب الإسلامي ـ دار عمار بيروت ط٢ ـ سنة ١٩٨٦م.

* كتاب التيسير في القراءات السبع / لأبي عمرو الداني ـ دار الكتاب العربي بيروت ط٢ سنة ١٩٨٤م.

* كشف المعانى فى المتشابه من المعانى / لابن جماعة ـ بتحقيق د. عبدالجواد خلف ـ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة سنة ١٩٩٠م.

* الكشاف (تفسير الزمخشري) ـ دار المعرفة ـ بيروت.

* المثل السائر / لابن الأثير _ المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٢هـ.

* المحتسب / لابن جنى ـ بتحقيق على النجدى ناصف وآخرين ـ دار سزكين للطباعة والنشر سنة ١٩٨٦م.

* مشكل إعراب القرآن / لمكى بن أبى طالب ـ تحقيق د. حاتم الضامن مؤسسة الرسالة بيروت ط سنة ١٩٨٨م.

* معاني القرآن / للفراء _ تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتي _

- عالم الكتب ـ بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٣م.
- * ملاك التأويل/ لابن الزبير الغرناطي _ تحقيق د . محمود كامل أحمد ، دار _ النهضة العربية سنة ١٩٨٥م.
- * أسرار البلاغة / عبد القاهر الجرجاني ـ شرح تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة ـ مكتبة القاهرة، سنة ١٩٧٩م.
- * إعجاز القرآن / الباقلاني ـ على هامش الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية ببيروت، سنة ١٩٧٣م.
- * الإيضاح في علوم البلاغة / الخطيب القرويني ـ دار الكتب العلمية، بيروت ، سنة ١٩٨٥م.
- * البلاغة العربية تاريخ ـ د. شوقى ضيف ـ الطبعة الخامسة ـ دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٥م.
- * البلاغة العربية _ د . على عشرى زايد ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، سنة ١٩٧٠م.
- * البيان والتبيين: الجاحظ _ تحقيق عبد السلام هارون _ لجنة الـ تأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٩م.
 - * ثلاث رسائل في إعجاز القرآن / دار المعارف بمصر، سنة ١٩٧٦م.
- * دلائل الإعجاز/ عبـد القاهر الجرجاني ـ تصحيح وتعليق الشـيخ محمد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت سنة ١٩٧٨م.
 - * كتاب البديع/ عبدالله بن المعتز ـ دار المسيرة ـ بيروت سنة ١٩٨٣م.
 - * الكشاف / الزمخشرى ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ.

- * المعنى في البلاغة العربية / د. حسن طبل ، بحث الدكتوراة ، مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.
- * المغنى فى أبواب التوحيد والعدل / القاضى عبد الجبار ـ ج١٦ تحقيق : أمين الخولى دار الكتب المصرية ـ سنة ١٩٦٠م.
 - * مفتاح العلوم / السكاكي _ دار الكتب العلمية _ بيروت.
 - * مناهج تجدید/ أمین الخولی ـ دار المعرفة ـ سنة ١٩٦١م.
- * الإتقان في علوم القرآن / جلال الدين السيوطي ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت.
 - * الأسلوب الكنائي / د. محمود السيد شيخون ـ القاهرة ١٩٧٨م.
- * الإيضاح في عــلوم البلاغة : الخطيب الــقزويني ــ دار الكتب العلمــية ــ بيروت ١٩٨٥م.
 - * البحر المحيط / أبو حيان الأندلسي ط٢ بيروت ١٩٨٣م.
- * بصائر ذوى التمييز / (مجد الدين الفيروزابادى) تحقيق محمد على النجار ـ المكتبة العلمية ـ بيروت.
- * البيان في ضوء أساليب القرآن / د . عبدالفتاح لاشين ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٨٤م.
 - * التصوير البياني / د . محمد أبو موسى ـ القاهرة ١٩٨٠م.
 - * التعبير البياني / د . شفيع السيد ط ٢ ـ القاهرة ١٩٨٢م.
- * تفسير غريب القرآن / أبو بكر محمد السجستانى ـ دار التراث ـ القاهرة.

- * التفسير الكبير ومفاتيح الغيب / (الفخر الرازى) بيروت ١٩٨١م.
- * جامع البيان في تفسير القرآن / (ابن جرير الطبري) ـ بيروت ١٩٧٨م.
 - * ديوان الحماسة / (اختيار أبي تمام) بشرح التبريزي ـ بيروت.
 - * روح المعاني / (تفسير الألوسي) ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
 - * شروح التلخيص / القاهرة ١٣١٧هـ.
 - * الطراز / يحيى بن حمزة العلوى _ بيروت ١٩٨٣م.
 - * في ظلال القرآن / سيد قطب ـ دار الشروق ١٩٧٧م.
- * كتاب التسهيل لعلوم التنزيل / ابن جزى الكلبي ط٤ ١٩٨٣م بيروت.
 - * الكشاف / (تفسير الزمخشرى) ـ دار المعرفة ـ بيروت.
- * الكناية _ أساليسبها ومواقعها في الشعر الجاهلي / محمد الحسن على الأمين _ القاهرة ١٩٨٥م.
 - * المثل السائر: ضياء الدين بن الأثير _ القاهرة ١٣١٢هـ.
- * مفحمات الأقران في مبهمات القرآن / جلال الدين السيوطي ـ بيروت ١٩٨٣م.
- * المفردات في غريب القرآن / الراغب الأصفهاني _ تحقيق / محمد سيد كيلاني _ بيروت.
 - * نقد الشعر / قدامة بن جعفر _ تحقيق كمال مصطفى القاهرة ١٩٦٣م.



القدمة	٣
المبحث الأول:	11
وحدة السياق في سورة القيامة	
المبحث الثاني:	٤٩
تناسب الفواصل القرآنية (إيقاع وتعبير) تعليق على أحكام	
هذا التناسب لدى ابن الصائغ الحنفى	
المبحث الثالث:	۸١
فكرة الفصل بين علوم البلاغة ونشأتها وتطورها في نطاق	
قضية الإعجاز القرآنى	
المبحث الرابع:	110
البيان القرآنى وتهمة الشعر	
المبحث الخامس:	109
صورة الكناية في القرآن الكريم	
المبحث السادس:	Y 1 V
الدور الوظيفي لـ «كــأن» التشبيهــية في ضوء مواقــعها في	
القرآن الكريم	
المبحث السابع	701
السياق وتنوع أوصاف الماء في القرآن الكريم	



WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net